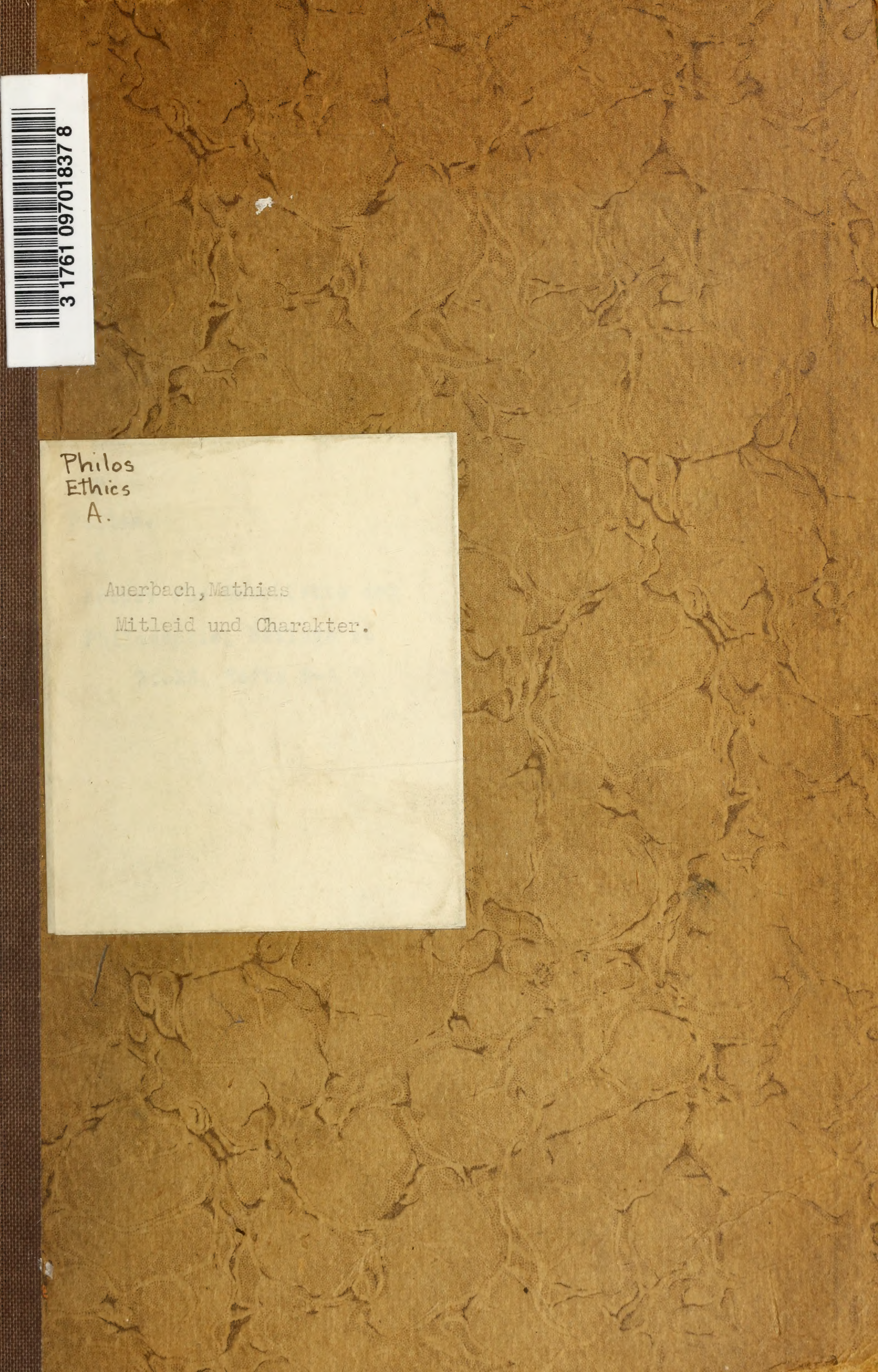

3 1761 09701837 8
Philos
Ethics
A.
Auerbach, Mathias
Mitleid und Charakter.



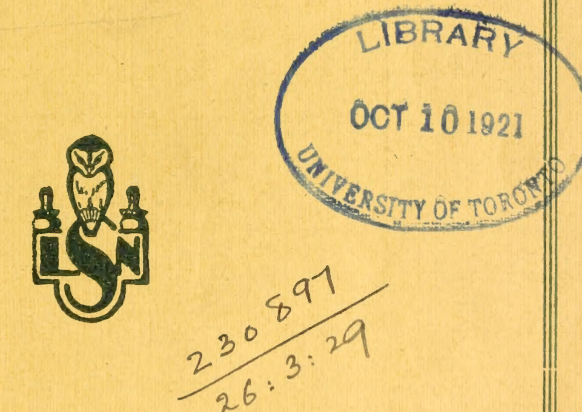
BIBLIOTHEK FÜR PHILOSOPHIE
Herausgegeben von Ludwig Stein
20. BAND
(Beilage zu Heft 3/4
des Archivs für Geschichte der Philosophie, Band XXXIII)

Mitleid und Charakter

Eine moralphilosophische Untersuchung

von

Mathias Auerbach



BERLIN
Verlag von Leonhard Simion Nf.
1921

Dieses Heft wird den Beziehern des Archivs für Geschichte der Philosophie kostenlos geliefert.



Mitleid und Charakter

Eine moralphilosophische Untersuchung

von

Mathias Auerbach

. . . there is nothing either good
or bad, but thinking makes it so.
Shakespeare, Hamlet II, 2.



Berlin
Verlag von Leonhard Simion Nf.
1921

Inhalt.

Vorwort.

Die vorliegende Schrift*) hat sich ein weiteres und höheres Ziel gesteckt als ihr Titel zu besagen scheint; denn sie will Aufschluß geben, wie es überhaupt mit der Moral bestellt ist, ob es echte moralische Handlungen gibt und wie das Fundament der dafür geltenden beschaffen ist, oder ob ein solches Fundament nur in den Köpfen der historischen Menschheit spukt und sein Wesen treibt. Die hervorragendsten Moralsysteme, wie sie durch den Buddhismus, das Christentum und die Lehre Schopenhauers ausgebildet sind, haben zum Kern und zum Grunde das Mitleid, dessen Wurzel und Verhältnis zum individuellen Charakter tief verborgen ist und auf Zusammenhänge mit den prinzipiellen Moralbegriffen der Schuld und Verantwortung, der Pflicht und des Gewissens hinweist.

Eine gründliche Kenntnis der Philosophie Schopenhauers ist zum vollen Verständnis dieser Schrift unerläßlich. Indessen wird der dem polemischen Teil voraufgehende Abriß seiner Ethik dem hiermit nicht völlig Vertrauten einen gewissen Ersatz bieten, so daß auch er bei gehöriger Aufmerksamkeit und eifrigem Nachdenken folgen kann und das Buch nicht ohne Förderung und Gewinn aus der Hand legen wird.

Frankfurt am Main, im August 1916.

---

*) Aus dem Nachlaß des inzwischen verstorbenen Verfassers.

Einleitung.

Den religiösen Vorstellungen der Menschheit in den Anfängen ihrer geistigen Entwicklung müssen bereits moralische Anschauungen voraufgegangen sein, in dem Sinne, daß ein Komplex von Sitten bestand, der verhindern sollte, daß das noch lose und schwache Gefüge der Gemeinschaft auseinanderfiel und dem ursprünglichen Raubtierzustand wieder Platz machte. Wohl hatten auch die Sitten schon einen religiösen Einschlag, der aber nur dumpf und verworren gefühlt wurde als Folge der Furcht und des Schreckens vor den Elementargewalten der dämonischen Natur (primus in orbe Deos fecit timor). Ein tieferer Gehalt der religiösen Vorstellungen konnte erst auf dem Boden der bereits durch Sitten gebundenen und gefestigten Gemeinde erwachsen und lebendig werden.

Alsbald erkannten die politischen Führer und Religionsstifter, deren Werk vielfachen Anfeindungen ausgesetzt war, daß sie keine bessere Abwehr

hatten, als die Moral an ihre Fersen zu heften, so daß der Irreligiöse auch als der Unmoralische, der Bösewicht, gebrandmarkt erschien. Dieses Kainszeichen mochte sich aber so leicht niemand aufbrennen lassen, weil er, noch so freimütig über die Götter urteilend, doch in der menschlichen Gemeinschaft verbleiben wollte, deren Sittengesetze er daher als unverbrüchlich anerkennen mußte. Diese unendlich starke, schier unüberwindliche Waffe aller positiven Religionen hat es zuwege gebracht, daß diese morschen Gebäude nicht schon längst zusammenbrachen. Jedoch nach schüchternen Anfängen gelang es endlich dem Scharfsinn und der Unerschrockenheit der neueren Philosophen, die Moral von der Religion loszusägen und auf eigene Füße zu stellen, nachdem sie von dem ihr einverleibten religiösen Ferment befreit worden war. Dabei schien sich nun herauszustellen, daß sie überhaupt einer näheren Prüfung auf eine metaphysische, transszendente Begründung nicht Stand halten könne, daß vielmehr ihre Wurzeln rein egoistischer Natur seien. Insbesondere die englischen und französischen Philosophen und Moralisten des 17. und 18. Jahrhunderts wetteiferten in der Untergrabung des vorgeblichen moralischen Fundamentes und in der Zurückführung aller sog. Moral auf den Egoismus, den man nur verschleiere, dem man nur von altersher ein moralisches Mäntelchen umgehängt habe. Da kam Kant und richtete von neuem ein moralisches Sittengesetz auf ohne Zuhilfenahme einer Religionsbrücke, den kategorischen Imperativ, dessen Haltlosigkeit und moralischen Unwert Schopenhauer schlagend dargetan hat. Er selbst jedoch postulierte eine moralische Bedeutung der Welt, griff zurück auf Christus und Buddha und enthüllte als das Rätsel der Sphinx das Mitleid, was nach ihm Nietzsche auf das heftigste bekämpft hat.

Hat also das Problem, ob Moral etwas Ursprüngliches und Letztes ist oder menschliches Machwerk, ein Artefakt wie die Religionen, und wenn sie etwas über uns Thronendes ist, was ihr Fundament sei, am angelegentlichsten gerade diejenigen unter den neueren Philosophen beschäftigt, welche die Axt an die Wurzel der überkommenen Religion gelegt hatten, und war man beflissen, der Moral ein von der Religion unabhängiges Piedestal zu errichten, nachdem der Hauptsockel zerschlagen war, — denn, wie Nietzsche sagt, „wer Gott fahren ließ, hält um so strenger am Glauben an die Moral fest“ und „je mehr emanzipiert von der Theologie, um so imperativischer wird die Moral“ (siehe: Der Wille zur Macht, Leipzig 1912, 2. Abt., Bd. XV, S. 155), so haben wir uns die Aufgabe gestellt, zu untersuchen, ob nicht auch Schopenhauers Morallehre nur ein mit Zähigkeit festgehaltener Irrtum, ein liebgewordener Wahn ist, der ebenso zerstört werden muß, wie der Götze der Willensfreiheit endgültig von ihm zertrümmert worden ist, und es soll dieser Untersuchung sein eigenes Mahnwort voranleuchten: „Dem Philosophen so wenig als dem Dichter darf die Moral über die Wahrheit gehen“ (Grisebachsche Ausgabe: Nachlaß IV S. 268).

Der Moralist Schopenhauer.

Schopenhauers Moralphilosophie läßt sich in nachstehende Leitsätze zusammenfassen, deren Heraushebung sowohl den Gegensatz zu den darauffolgenden moralischen Betrachtungen Nietzsches beleuchten als auch das Verständnis der späteren kritischen Darlegungen erleichtern wird.

1. Alles Handeln erfolgt auf Motive.

2. Die den Menschen bewegenden und zum Handeln bestimmenden Motive beruhen zumeist auf Egoismus. Seine Handlungen sind daher in der Regel nur auf das eigene Wohl gerichtet und, wenn dessen Beförderung es verlangt, auch auf das fremde Wehe, dessen Herbeiführung sogar ausschließlich Motiv werden kann. Diese letztere Sinnesart und Handlungsweise geht über den Egoismus hinaus und heißt Bosheit.

3. Die seltenen Handlungen von wahrem moralischem Wert können nur solche sein, die frei von aller egoistischen Motivation sind, welche sich oft verbirgt und ihre Wirksamkeit noch aus weiter Entfernung äußern kann.

4. Diese allein echten moralischen Handlungen zerfallen in solche der freiwilligen, d. h. von der Staatsgewalt und den Gesetzen unabhängigen Gerechtigkeit und in solche der uneigennützigen Menschenliebe, die bis zur Selbstaufopferung gehen kann. Sie sind die Kardinaltugenden,, aus welchen alle übrigen praktisch hervorgehen und theoretisch sich ableiten lassen. Wen Gerechtigkeit leitet, für den wird das Leiden eines anderen Motiv nur in dem Grade, daß es, egoistischen oder boshaften Motiven als den antimoralischen Potenzen entgegenwirkend, ihn abhält, dem andern ein Leid zu verursachen, selbst Ursache fremder Schmerzen zu werden. Aus der Kenntnis von dem Leiden, welches jede ungerechte Handlung notwendig über andere bringt und welches durch das Gefühl des Unrechterduldens d. h. der fremden Übermacht geschärft wird, geht in edlen Gemütern die Maxime „neminem laede" hervor, und die vernünftige Überlegung erhebt sie zu dem ein für allemal gefaßten festen Vorsatz, die Rechte eines jeden zu achten, sich keinen Eingriff in dieselben zu erlauben, nicht die Lasten und Leiden des Lebens, welche die Umstände jedem zuführen, durch Gewalt oder List auf andere zu wälzen, sondern sein beschiedenes Teil selbst zu tragen, um nicht das eines anderen zu verdoppeln.

Gerechtigkeit ist erzwingbar. Die Zwangsanstalt hierzu ist der Staat, dessen alleiniger Zweck ist, die einzelnen vor einander und das Ganze vor äußeren Feinden zu schützen. Damit keiner Unrecht leidet, errichtet der Staat das Bollwerk der Gesetze.

Dies ist die negative Wirksamkeit der moralischen Triebfeder, welche, wenn sie einen höheren Grad in der Menschenliebe erreicht, positiv wirkend zur tätigen Hilfe antreibt. „Omnes quantum potes juva". Ich bringe größere oder geringere Opfer, welche bestehen in der Anstrengung meiner leiblichen oder geistigen Kräfte für den anderen, in meinem Eigentum, in meiner Frei-

heit, sogar in meinem Leben. Diese ganz unmittelbare, ja instinktartige Teilnahme am fremden Leiden, also das Mitleid, ist die alleinige Quelle solcher Handlungen, wenn sie moralischen Wert haben, d. h. von allen egoistischen Motiven rein sein und eben deshalb in uns selbst diejenige innere Zufriedenheit erwecken sollen, welche man das gute, befriedigte, lobende, Gewissen nennt, wie auch bei dem Zuschauer die eigentümliche Beistimmung, Hochachtung, Bewunderung und sogar demütigenden Rückblick auf sich selbst hervorrufen sollen, was eine unbestreitbare Tatsache ist.

5. Wenn, indem die Gewalt des übermächtigen Egoismus gebrochen und dieser überwunden wird, moralische Handlungen dadurch zustande kommen, daß das Mitleid erwacht, diese unleugbare Tatsache des menschlichen Bewußtseins, diesem wesentlich eigen, ursprünglich und unmittelbar, in der menschlichen Natur selbst liegend — wie ist es nun aber möglich, daß ein Leiden, welches nicht meines ist, nicht mich trifft, doch eben so unmittelbar, wie sonst nur mein eigenes, Motiv für mich werden, mich zum Handeln bewegen soll? Nur dadurch, daß ich es, obgleich mir nur als ein äußeres, bloß vermittelst der äußeren Auffassung oder Kunde gegeben, dennoch mitempfinde, es als meines fühle, und doch nicht in mir, sondern in einem andern, so daß zwischen Leiden sehen und Leiden kein Unterschied ist. Dies aber setzt voraus, daß ich mich mit dem andern gewissermaßen identifiziert habe und folglich die Schranke zwischen Ich und Nicht-Ich, für den Augenblick, aufgehoben sei. Nur dann wird die Angelegenheit des andern, sein Bedürfnis, seine Not, sein Leiden unmittelbar zum meinigen. Dann erblicke ich ihn nicht mehr, wie ihn doch die empirische Anschauung gibt, als ein mir Fremdes, mir Gleichgültiges, von mir gänzlich Verschiedenes, sondern in ihm leide ich mit, trotzdem daß seine Haut meine Nerven nicht einschließt. Nur dadurch kann sein Wehe, seine Not, Motiv für mich werden; außerdem kann es durchaus nur meine eigene. Dieser Vorgang ist mysteriös, denn er ist etwas, wovon die Ethik keine weitere Rechenschaft geben kann und dessen Gründe auf dem Wege der moralischen Analyse nicht auszumitteln sind. Es ist vielmehr ein Problem der Metaphysik, die Wurzel des geheimnisvollen Prozesses aufzudecken.

6. Wie schon Kant gelehrt, sind Raum und Zeit bloße Anschauungsformen des Subjekts, zerebrale Funktionen des vorstellenden und erkennenden Individuums, haften aber nicht dem Ding an sich an. Sie bewirken die Vielheit der Individuen, nämlich ihr Nebeneinander im Raum und ihr Nacheinander in der Zeit. Dieses durch Raum und Zeit bedingte „principium individuationis" (ein aus der Scholatik herübergenommener Begriff) schafft erst die Trennung des Ich vom Nicht-Ich. Wer diese Scheidewand durchbricht, erblickt im andern sich selbst und in sich selbst den anderen, was die Inder mit der Formel „Tat twam asi" = „dies bist du" bezeichneten. Würde also der andere durch eine ungerechte, d. h. ihn verletzende Handlung meinerseits leiden, so wird das „tat twam asi" zur Gerechtigkeit führen, weil anderenfalls ich selbst in seiner Person leiden würde. Und sehe ich den anderen bereits leiden, so wird das „tat twam asi" mich bestimmen, ihm hilfreich beizuspringen, damit ich, in seiner Person leidend, vom Leiden befreit werde. Umgekehrt, je höher und undurchsichtiger die Scheidewand ist, die jemand zwischen Ich und Nicht-Ich auftürmt, je größer der Unterschied ist, den er zwischen sich und den anderen macht, um so mehr Gewalt

hat über ihn der Egoismus, welcher bei den meisten die alleinherrschende Triebfeder ihres Handelns ist.

7. Wie tief gehen nun die Wurzeln der Individualität? Woher kommt die unermeßliche Verschiedenheit des Charakters? Worauf beruhen Schuld und Verdienst, Gewissen und Verantwortlichkeit? Dieses schwerste Problem aller Ethik und Metaphysik erklärt Schopenhauer für unlösbar. Denn die indische Lehre vom karman als dem Fazit des früheren Lebenslaufes, dem Saldo aus dem Kredit der guten Werke und dem Debet der bösen Handlungen, welcher die Gestaltung des neuen Daseins als eines genießenden wie eines leidenden, überhaupt wirkenden, mit Notwendigkeit bestimme und beherrsche, bedeutet auch für Schopenhauer keine Lösung, sondern analog dem Mythus der Metempsychose nur eine Art von Mysterium, um zu versinnbildlichen, was die Vernunft nicht weiter erklären kann.

Unlösbar erscheint Schopenhauer das Problem im Zusammenhang mit seiner Lehre vom Charakter, wobei er nach Kant den außerzeitlichen intelligiblen Charakter dem in der Zeit auseinandergezogenen empirischen Charakter gegenüberstellt. Hiernach entscheidet sich jeweils der individuelle Charakter als ein außerzeitlicher, unteilbarer, metaphysischer Willensakt, welcher sich alsdann im Lebenslauf des Individuums als das enthüllt, was er ist und hat sein wollen. Er ist angeboren und unverändertlich, angeboren, weil außerzeitlich bereits fixiert, unveränderlich, weil die Zeit dem nichts anhaben kann, dessen Wesen im zeitlosen Ding an sich begründet ist. Die moralische Freiheit liegt lediglich im intelligiblen Charakter, der empirische ist durchweg necessitiert. So gelangt Schopenhauer zur Aseität des Willens, ohne deren Annahme das unleugbare Gefühl der Verantwortlichkeit für Tun und Lassen unerklärlich bleibt. Nur wenn ich selbst gewollt habe, so zu sein wie ich bin, bin ich der Täter meiner Taten. Denn „Operari sequitur Esse".

Der Immoralist Nietzsche*).

Es klingt wie eine Wiederholung des dieser Abhandlung als Motto vorangesetzten Shakespeareschen Ausspruchs, wenn Nietzsche, der leidenschaftliche Bekämpfer der christlichen und von Schopenhauer neu fundamentierten Mitleidsmoral, an verschiedenen Stellen seiner Schriften äußert, daß es gar keine moralischen Phänomene gebe, sondern nur eine moralische Ausdeutung von Phänomenen, daß aber diese Interpretation selbst außermoralischen Ursprungs sei. Nicht die Dinge, sagt er, sondern die Meinungen über Dinge,

*) Die Darstellung lehnt sich meist wörtlich an folgende Stellen in Nietzsches Schriften an:

1. Menschliches, Allzumenschliches. 4. Aufl. Leipzig 1895. 1. Bd., S. 2, 5, 6, 30, 68, 80, 97f., 100, 105, 137. 2. Bd., S. 2, 49, 228.
2. Morgenröte. 2. Aufl. Leipzig 1895. S. 16, 19, 28, 40 f., 133, 134, 137, 138, 230, 368.
3. Fröhliche Wissenschaft. 2. Aufl Leipzig 1895. S. 50 f., 61.
4. Jenseits von Gut und Böse. 5. Aufl. Leipzig 1895. S. 100, 114.
5. Genealogie der Moral. 4. Aufl. Leipzig 1895. S. 313, 320 f., 375, 421, 422, 449 f.
6. Antichrist. 1. Aufl., Leipzig 1895. S. 225.
7. Zweite Abteilung (Nachlass). Bd. X. Leipzig 189[illegible]. S. 212, 213. Bd. XII. Leipzig 1897. S. 59. Bd. XIII. Leipzig 1903. S. 207, 281 f. Bd. XV (Wille zur Macht). Leipzig 1912. S. 141 f. 145 f., 151, 178, 181, 183 f., 191, 238, 273, 314, 324, 335, 341, 343, 345, 351, 353, 359, 378, 385 f., 406.

die es gar nicht gibt, haben die Menschen so verstört, die in ihrer hyperbolischen Naivität, sich selbst als Sinn und Wertmaß der Dinge anzusetzen, bestimmte Perspektiven der Nützlichkeit zur Aufrechterhaltung und Steigerung menschlicher Herrschaftsgebilde fälschlich in das Wesen der Dinge selbst projiziert haben. In aller bisherigen Moralwissenschaft fehlte noch das Problem der Moral selbst, fehlte der Argwohn dafür, daß es hier etwas Problematisches gebe. Was die Philosophen Begründung der Moral nannten, war nur eine gelehrte Form des guten Glaubens an die herrschende Moral, ein neues Mittel ihres Ausdrucks, also ein Tatbestand selbst innerhalb einer bestimmten Moralität, ja sogar, im letzten Grunde, eine Art Leugnung, daß diese Moral als Problem gefaßt werden dürfe, und jedenfalls das Gegenstück einer Prüfung, Anzweiflung eben dieses Glaubens.

Die Skepsis an der Moral ist das Entscheidende. Der Begriff der Moral als Essenz der Welt, die moralische Weltauslegung ist ein bösartiger Irrtum. Der Glaube an die absolute Immoralität der Natur, an ihre Zweck- und Sinnlosigkeit ist eine psychologische Notwendigkeit, wenn der Glaube an Gott und eine essentielle moralische Ordnung nicht mehr zu halten ist. Daß die Menschheit eine Gesamtaufgabe zu lösen habe, daß sie als Ganzes irgend einem Ziel entgegenlaufe, ist eine unklare und willkürliche Vorstellung, eine Falschmünzerei an der Moral, die zu wissen vorgibt, was gut und böse sei.

Der Boden für alle Moralität kann erst dann zurechtgemacht werden, wenn die Gesellschaft, der Staat den einzelnen unterwirft, also aus seiner Vereinzelung herauszieht und in einen Verband einordnet. Der Moralität geht der Zwang voraus, ja sie selber ist noch eine Zeitlang Zwang, dem man sich, zur Vermeidung der Unlust, fügt. Später wird sie Sitte, noch später freier Gehorsam, endlich beinahe Instinkt: dann ist sie wie alles lang Gewöhnte und Natürliche mit Lust verknüpft und heißt nun Tugend. Die Sitte beruht darauf, daß die Gemeinde mehr wert ist als der einzelne, und daß der dauernde Vorteil dem flüchtigen vorzuziehen ist. Sittlichkeit ist die Empfindung für den ganzen Inbegriff von Sitten, unter denen man lebt und erzogen wird, nicht als einzelner, sondern als Glied eines Ganzen, als Ziffer einer Majorität. Moral, als Wohl der anderen gedacht, ist der Instinkt des über uns Herr gewordenen Gemeinsinns, auf der Schätzung beruhend, daß am einzelnen überhaupt wenig gelegen ist, aber sehr viel an allen zusammen, vorausgesetzt, daß sie eben eine Gemeinschaft bilden mit einem Gemeingefühl und Gemeingewissen. Es drücken sich Erhaltungsbedingungen der Sozietät darin aus, daß die moralischen Werte als undiskutierbar empfunden werden. Die „moralischen" Eigenschaften werden also nicht um ihrer selbst willen als „gut" empfunden, sondern unter dem Maßstab der „Gesellschaft", „Herde", als Mittel zu deren Zwecken, als notwendig für deren Aufrechterhaltung und Förderung, als Folge zugleich eines eigentlichen Herdeninstinkts im einzelnen.

Sittlichkeit ist somit nichts anderes als Gehorsam gegen Sitten, welcher Art diese auch sein mögen; Sitten aber sind die herkömmliche Art zu handeln und abzuschätzen. In Dingen, wo kein Herkommen befiehlt, gibt es keine Sittlichkeit, und je weniger das Leben durch Herkommen bestimmt ist, um so kleiner wird der Kreis der Sittlichkeit.

Böse sein] heißt also einem altbegründeten Gesetz und Herkommen widerstreben, wie vernünftig oder dumm dasselbe auch sei. Das Schädigen

der Gemeinde (und des in ihr begriffenen „Nächsten") ist in allen Sittengesetzen der verschiedenen Zeiten vornehmlich als das eigentlich Unsittliche empfunden worden. Daher bedeutet „böse" die freiwillige Schädigung des Nächsten und der Gemeinschaft. Nicht das „Egoistische" und das „Unegoistische" ist der Grundgegensatz, welcher die Menschen zur Unterscheidung von sittlich und unsittlich, gut und böse gebracht hat, sondern: Gebundensein an ein Herkommen und Gesetz und Lösung davon. Das Herkommen ist aber entstanden zum Zwecke der Erhaltung einer Gemeinde, eines Geschlechts, einer Genossenschaft, eines Volkes. Nun wird jedes Herkommen fortwährend ehrwürdiger, je weiter der Ursprung abliegt, je mehr dieser vergessen ist: die ihm gezollte Verehrung häuft sich von Generation zu Generation auf, das Herkommen wird zuletzt heilig und erweckt Ehrfurcht: und so ist jedenfalls die Moral der Pietät eine viel ältere Moral als die, welche unegoistische Handlungen verlangt.

Die Sitte repräsentiert die Erfahrungen früherer Menschen über das vermeintlich Nützliche und Schädliche, aber das Gefühl für die Sitte (Sittlichkeit) bezieht sich nicht auf jene Erfahrungen als solche, sondern auf das Alter, die Heiligkeit, die Indiskutabilität der Sitte. Und damit wirkt dies Gefühl dem entgegen, daß man neue Erfahrungen macht und die Sitte korrigiert: das heißt, die Sittlichkeit wirkt der Entstehung neuer und besserer Sitten entgegen: sie verdummt.

Man redet von moralischem Gefühl, von religiösem Gefühl, wie als ob dies lauter Einheiten seien: in Wahrheit sind sie Ströme von hundert Quellen und Zuflüssen. Auch hier, wie so oft, verbürgt die Einheit des Wortes nichts für die Einheit der Sache. Unser sittliches Gefühl ist eine Synthesis, ein Zugleich-Erklingen aller herrschaftlichen und untertänigen Gefühle, welche in der Geschichte unserer Vorfahren gewaltet haben. Es ist uns jetzt fast unmöglich, mit jenen ungeheuren Zeitstrecken der „Sittlichkeit der Sitte" zu empfinden, welche der „Weltgeschichte" vorausliegen, als die wirkliche und entscheidende Hauptgeschichte, welche den Charakter der Menschheit festgestellt hat.

Gefühle sind nichts Letztes, Ursprüngliches; hinter den Gefühlen stehen Urteile und Wertschätzungen, welche in der Form von Gefühlen (Neigungen, Abneigungen) uns vererbt sind.

Überall, wo man noch nicht kausal zu denken vermocht hat, dachte man moralisch. In dem Maße, in welchem der Sinn der Kausalität zunimmt, nimmt der Umfang des Reiches der Sittlichkeit ab: denn jedesmal, wenn man die notwendigen Wirkungen begriffen hat und gesondert von allen Zufällen, allem gelegentlichen Nachher zu denken versteht, hat man eine Unzahl phantastischer Kausalitäten, an welche als Grundlage von Sitten bisher geglaubt wurde, zerstört — die wirkliche Welt ist viel kleiner als die phantastische — und jedesmal ist ein Stück Ängstlichkeit und Zwang aus der Welt verschwunden, jedesmal auch ein Stück Achtung vor der Autorität der Sitte: die Sittlichkeit im großen hat eingebüßt.

Der Begriff „gut und böse" bedeutet dasselbe wie „aristokratisch und plebejisch". Das Urteil „gut" rührt nicht von denen her, welchen „Güte" erwiesen wurde. Vielmehr sind es die „Guten" selber gewesen, d. h. die Vornehmen, Mächtigen, welche sich selbst und ihr Tun als gut, nämlich als ersten Ranges empfanden und ansetzten, im Gegensatz zu allem Niedrigen,

Gemeinen und Pöbelhaften. Aus diesem Pathos der Distanz heraus haben sie das Recht, Werte zu schaffen, Namen der Werte auszuprägen, erst genommen. Gut ist nicht identisch mit unegoistisch, beides wird erst identifiziert bei einem Niedergang aristokratischer Werturteile durch den Herdeninstinkt.

Es gibt keine Solidarität in einer Gesellschaft, wo es unfruchtbare, unproduktive, zerstörerische Elemente gibt, die übrigens noch entartetere Nachkommen haben werden, als sie selbst sind. Ein Recht des Altruismus läßt sich auch nicht auf die Physiologie zurückführen, ebensowenig das Recht auf Hilfe, auf Gleichheit der Lose: das sind alles Prämien für die Degenerierten und Schlechtweggekommenen.

Der aristokratischen Wertgleichung entgegengesetzt ist die christliche Ethik, nach welcher die Elenden und Armen allein die Guten sind, die Leidenden und Entbehrenden auch die einzig Frommen sind, die einzig Gottseligen, während die Vornehmen und Gewaltigen als die Bösen und Unseligen gelten. Mit dem Christentum beginnt der Sklavenaufstand in der Moral, die Sklavenlügenhaftigkeit gegen die aristokratischen Werte der antiken Welt. Die christliche Moralhypothese war das große Gegenmittel gegen den praktischen und theoretischen Nihilismus, also ein Erhaltungsmittel, indem sie dem Menschen einen absoluten Wert verlieh im Gegensatz zu seiner Kleinheit und Zufälligkeit im Strom des Werdens und Vergehens und indem sie verhüllte, daß der Mensch sich als Mensch verachtete, daß er gegen das Leben Partei nahm, daß er am Erkennen verzweifelte. Sie hat das Leben vor der Verzweiflung und dem Sprung ins Nichts bei solchen Menschen und Ständen geschützt, welche vom Menschen vergewalttätigt und niedergedrückt wurden: denn die Ohnmacht gegen Menschen, nicht gegen die Natur, erzeugt die desperateste Verbitterung gegen das Dasein. Die Moral hat die Gewalthaber, die Gewalttätigen, die „Herren" überhaupt als die Feinde behandelt, gegen welche der gemeine Mann geschützt, d. h. zunächst ermutigt, gestärkt werden muß. Sie hat also die Schlechtweggekommenen vor Nihilismus behütet, indem sie jedem einen unendlichen Wert, einen metaphysischen Wert beimaß und in eine Ordnung einreihte, die mit der der weltlichen Macht und Rangordnung nicht stimmt: sie lehrte Ergebung, Demut usw. Wenn der Glaube an diese Moral schwindet, so würden die Schlechtweggekommenen ihren Trost nicht mehr haben und zugrunde gehen. Hinter den moralischen Werten sind also versteckt der Instinkt der Herde gegen die Starken und Unabhängigen, der Instinkt der Leidenden und Schlechtweggekommenen gegen die Glücklichen, der Instinkt der Mittelmäßigen gegen die Ausnahmen. Die moralischen Wertschätzungen sind eine Geschichte der Lüge und Verleumdungskunst im Dienste des Willens zur Macht, des Herdenwillens, welcher sich gegen den stärkeren Menschen auflehnt.

Mit größter Entschiedenheit wendet sich Nietzsche gegen die christliche und von Schopenhauer zu neuem Leben erweckte Mitleidsmoral, welche auf dem Identifizieren der eigenen Person mit dem Nächsten beruhe. Er unterscheidet zwei Elemente einer persönlichen Lust im Mitleid, welches dadurch zum Selbstgenuß werde: die Lust der Emotion, welcher Art das Mitleid in der Tragödie sei, und dann, wenn es zur Tat treibe, die Lust der Befriedigung in Ausübung der Macht. Ob wir beim Wohltun Opfer bringen, verändert den letzten Wert unserer Handlungen nicht; selbst wenn wir unser

Leben daran setzen, es ist ein Opfer, gebracht unserem Verlangen nach Macht, oder zum Zwecke der Erhaltung unseres Machtgefühls. Das Helfen und Sorgen und Nützen erregt fortwährend das Gefühl der Macht; der sichtbare Erfolg, der Ausdruck der Freude unterstreicht das Gefühl der Macht. Auch die Neugierde schleicht sich unter dem Namen der Pflicht oder des Mitleids in das Haus des Unglücklichen und Bedürftigen. Im Wohlwollen verbirgt sich verfeinerte Besitzlust, verfeinerte Geschlechtslust, verfeinerte Ausgelassenheit des Sicheren; sobald die Verfeinerung da ist, wird die frühere Stufe nicht mehr als Stufe, sondern als Gegensatz gefühlt, da es leichter ist, Gegensätze zu denken als Gradverschiedenheiten. Die Nächstenliebe, die Freude des Freudemachens ist im Grunde eine Erregung des stärksten, lebenbejahendsten Triebes; denn das Glück der kleinsten Überlegenheit, wie es alles Wohltun und Helfen mit sich bringt, ist das reichlichste Trostmittel im Kampf um die eigene Depression.

Wenn man bloß aus Mitleid wohltut, so tut man eigentlich sich selbst wohl und nicht dem anderen. Mitleid beruht nicht auf Maximen, sondern auf Affekten; es ist pathologisch. Das fremde Leiden steckt uns an, Mitleid ist eine Ansteckung.

Der „Nächste" lobt die Selbstlosigkeit, weil er durch sie Vorteile hat. Dächte der Nächste selber „selbstlos", so würde er jene Schädigung und jenen Abbruch der Kraft bei dem andern zu seinen Gunsten abweisen. Der Altruismus ist die verlogenste Form des Egoismus (Utilitarismus), gefühlsamster Egoismus, Massen-Egoismus der Schwachen, der errät, daß, wenn alle für einander sorgen, jeder einzelne am längsten erhalten bleibt.

Der ganze Begriff „unegoistische Handlung" muß bei strenger Untersuchung in der Luft verstieben. Nie hat ein Mensch etwas getan, das allein für andere und ohne jeden persönlichen Beweggrund getan wäre; ja wie sollte er etwas tun können, das ohne Bezug zu ihm wäre, also ohne innere Nötigung (welche ihren Grund doch immer in einem persönlichen Bedürfnis haben muß)? Wie vermöchte das ego ohne ego zu handeln? Nur das eigene Leid ist es, welches wir von uns abtun, wenn wir Handlungen des Mitleidens verüben, besonders dann, wenn uns die leidende Person sehr nahe steht.

Mitleid ist das angenehmste Gefühl bei solchen, welche wenig stolz sind und keine Aussicht auf große Eroberungen haben: für sie ist die leichte Beute — und das ist jeder Leidende — etwas Entzückendes. Man rühmt das Mitleid als die Tugend der Freudenmädchen. Früher verachtete man das Mitleid als Schwäche, als krankhaften periodischen Affekt und schämte sich der Milde, wie man sich heute der Härte schämt. Die größten Wunder der antiken Sittlichkeit, z. B. Epiktet, wußten nichts von der jetzt üblichen Verherrlichung des Denkens an andere, des Lebens für andere; sie haben sich mit allen Kräften für ihr ego und gegen die Mitempfindung mit den anderen (namentlich mit deren Leiden und sittlichen Gebrechen) gewehrt. Die Menschen ohne Mitleid haben nicht, wie die Mitleidigen, die reizbare Phantasie der Furcht, das feine Vermögen der Witterung für Gefahr, sie sind an das Ertragen von Schmerzen meistens gewöhnter als die Mitleidigen, auch will es ihnen nicht so unbillig dünken, daß andere leiden, da sie selber gelitten haben. Zuletzt ist ihnen der Zustand der Weichherzigkeit peinlich, wie den Mitleidigen der Zustand des stoischen Gleichmuts. Alle die, welche sich selber nicht genug in der Gewalt haben und die Moralität nicht als fortwährende, im großen und kleinen geübte

Selbstbeherrschung und Selbstüberwindung kennen, werden unwillkürlich zu Verherrlichern der guten mitleidigen Regungen, jener instinktiven Moralität, welche keinen Kopf hat, sondern nur aus Herz und hilfreichen Händen zu bestehen scheint. Ja es ist in ihrem Interesse eine Moralität der Vernunft zu verdächtigen und jene andere zur alleinigen zu machen.

Auch das Moralische hat keine anderen Quellen als den Intellekt, aber die verbindende Bilderkette wirkt hier anders als bei dem Künstler und Denker: sie reizt zur Tat. Das Empfinden des ähnlichen, das Identifizieren ist notwendige Voraussetzung, und die Erinnerung an den eigenen Schmerz befördert die „moralische" Handlung. Gut sein heißt also: sehr leicht identifizieren und sehr schnell. Es ist eine Verwandlung, ähnlich wie beim Schauspieler, und man muß eine starke Kraft der Einbildung haben, um Mitleid haben zu können. So eng ist die Moral an die Güte des Intellekts gebunden. Aber die höchste Intelligenz und das wärmste Herz können nicht in einer Person beisammen sein, und der Weise, welcher über das Leben das Urteil spricht, stellt sich auch über die Güte und betrachtet diese nur als etwas, das bei der Gesamtabrechnung des Lebens mitabzuschätzen ist. Der Weise muß jenen ausschweifenden Wünschen der unintelligenten Güte widerstreben.

Über das Gewissen urteilt Nietzsche:

Ehemals schloß man: das Gewissen verwirft diese Handlung, folglich ist diese Handlung verwerflich. Tatsächlich verwirft das Gewissen eine Handlung, weil dieselbe lange verworfen worden ist. Es spricht bloß nach: es schafft keine Werte. Das, was ehedem dazu bestimmte, gewisse Handlungen zu verwerfen, war nicht das Gewissen, sondern die Einsicht (oder das Vorurteil) hinsichtlich ihrer Folgen. Die Zustimmung des Gewissens, das Wohlgefühl des „Friedens mit sich" ist von gleichem Range wie die Lust des Künstlers an seinem Werke, sie beweist gar nichts. Die Selbstzufriedenheit ist so wenig ein Wertmaß für das, worauf sie sich bezieht, als ihr Mangel ein Gegenargument gegen den Wert einer Sache. Wir wissen bei weitem nicht genug, um den Wert unserer Handlungen messen zu können: es fehlt uns zu alledem die Möglichkeit, objektiv dazu zu stehen: auch wenn wir eine Handlung verwerfen, sind wir nicht Richter, sondern Partei . . . Die edlen Wallungen, als Begleiter von Handlungen, beweisen nichts für deren Wert: ein Künstler kann mit dem allerhöchsten Pathos des Zustandes eine Armseligkeit zur Welt bringen.

Der echte Gewissensbiß ist gerade unter Verbrechern und Sträflingen etwas äußerst Seltenes.

Gegen die insbesondere von Schopenhauer verfochtene Unveränderlichkeit des Charakters polemisiert Nietzsche mit folgenden Bemerkungen:

Daß der Charakter unveränderlich sei, ist nicht im strengen Sinne wahr: vielmehr heißt dieser beliebte Satz nur soviel, daß während der kurzen Lebensdauer eines Menschen die einwirkenden neuen Motive gewöhnlich nicht tief genug ritzen können, um die aufgeprägten Schriftzeichen vieler Jahrtausende zu zerstören. Dächte man sich aber einen Menschen von 80000 Jahren, so hätte man an ihm sogar einen absolut veränderlichen Charakter, so daß eine Fülle verschiedener Individuen sich nach und nach aus ihm entwickelte. Die Kürze des menschlichen Lebens verleitet zu manchen irrtümlichen Behauptungen über die Eigenschaften des Menschen. Man ist

reicher als man denkt, man trägt das Zeug zu vielen Personen im Leibe, man hält für „Charakter", was nur zur Person, zu *einer* unserer Marken gehört. „Person" ist nur eine Betonung, Zusammenfassung von Zügen und Qualitäten. Der von uns repräsentierte Typus ist nur *eine* unserer *Möglichkeiten*. Der Traum zeigt uns, wie sehr wir andere Personen sein könnten, — wir machen es sehr gut nach. Wer von uns hätte nicht, von den Umständen begünstigt, schon die ganze Skala der Verbrechen durchgemacht?

Aus der dauernden Übung einer Verstellung entsteht zuletzt Natur: die Verstellung hebt sich am Ende selber auf und Organe und Instinkte sind die kaum erwarteten Früchte im Garten der Heuchelei.

Wir haben Nietzsche ausführlich zu Wort kommen lassen, weil in ihm alles Amoralische gleichsam konkresziert und seinen stärksten Ausdruck findet. Aber sein Gedankenmaterial ist im wesentlichen nicht originell, er hat das meiste und beste entlehnt, ohne, sei es genug Redlichkeit, sei es genug Gedächtnis zu besitzen, seine Vorgänger namhaft zu machen. So hat er, worauf *Deußen* (vgl. dessen „Erinnerungen an Friedrich Nietzsche", Leipzig 1901, S. 11 f.) hingewiesen hat, die ihm so geläufige, mannigfach variierte und gegen die christliche Ethik ausgespielte Gleichsetzung von „Gut und Böse" mit „Aristokratisch und Plebejisch" von *Theognis* übernommen, über welchen er noch als Philologe in jungen Jahren eine eingehende Studie veröffentlicht hatte*).

Ob Nietzsche das Mahâbhâratam gekannt hat, aus welchem Deußen (Allg. Gesch. der Philosophie I, 3, S. 78) Stellen zitiert, welche alle Moralität in Frage stellen, kann zweifelhaft erscheinen, obzwar eine auffällige Übereinstimmung des Gedankenganges vorliegt, wenn es im Mahâbhâratam heißt, es gäbe, abgesehen vom Staatsgesetze, keinen Lebenswandel, der für alle verbindlich wäre, die moralischen Gesetze seien nur durch den Usus der Vorfahren entstanden. . . Vor Zeiten sei ein von langher überkommener Wandel für die Pflicht erklärt worden, und nun sei sie durch jenen früheren Wandel zu einer ewigen Norm geworden. . . Die Starken und Reichen behaupten, daß die sittliche Forderung der Gerechtigkeit nur eine Erfindung der Schwachen, die der Mildtätigkeit nur eine solche der Bedürftigen sei.

Von neueren Immoralisten, die als Nietzsches Vorläufer anzusprechen sind, seien namentlich *Hobbes*, *Locke*, *d'Holbach*, *de la Mettrie* und *Helvetius* aufgezählt, deren, wenn auch nicht durchweg quellenmäßige, Kenntnis bei einem philosophischen Schriftsteller vom Rang und der Belesenheit Nietzsches vorausgesetzt werden muß. So führt Locke in seinem „Essay concerning Human understanding" B. 1 c. 3 aus, daß die Natur dem Menschen lediglich ein Verlangen nach Glück und eine Abneigung vor dem Unglück eingepflanzt habe, daß aber die vermeintlich angeborenen sittlichen Grundsätze nur der menschlichen Gesellschaft dienliche Regeln seien, welche nach Wanderung von Geschlecht zu Geschlecht schließlich sakrosankt werden und für angeborene unwandelbare Regeln der Moral gelten. Die Tugend

---

*) Die Übermenschenmoral wird bereits von Kallikles in Platos Gorgias und von Thrasymachos in Platos Staat vertreten, während die Lehre von der Wiederkunft des Gleichen schon von den Pythagoreern, Stoikern, Augustin und Machiavelli behandelt wird (s. Deussen, Allg. Gesch. d. Phil. II, 1. S. 64, 417 f., Schopenhauer. Bd. V. S. 257 f.)

werde allgemein gebilligt, nicht weil sie angeboren, sondern weil sie nützlich sei, woraus die große Mannigfaltigkeit der Ansichten über moralische Regeln entspringe gemäß den verschiedenen Arten des Glücks, die die Menschen im Auge haben. Das Gewissen sei nichts anderes als unsere eigene Meinung oder unser Urteil über den moralischen Wert oder Unwert unserer eigenen Handlungen, woher es komme, daß manche Menschen mit demselben Gewissensdrange dem nachstreben, was andere vermeiden.

Eine markante Übereinstimmung in dem Gedanken des Lust- und Machtgefühls bei Ausübung des Mitleids findet sich bei Helvetius (De l'homme, Londres 1773, tome I, chap. VII, pag. 104), wo es heißt: ,,On soulage les malheureux:

3. pour faire un acte de puissance, dont l'exercice nous est toujours agréable, parce qu'elle rappelle toujours à notre esprit l'image des plaisirs attachés à cette puissance. . .''

Hierher gehört auch Montaignes Ausspruch (Essais, livre III, chap. I: ,,. . . au milieu de la compassion, nous sentons au dedans je ne sais quelle aigre douce pointe de volupté maligne à voir souffrir autrui . . .'' sowie dessen weitere Bemerkung (Essais, livre III, chap. XII): ,,. . . ce n'est pas sans compassion de ce que nous oyons; mais nous nous plaisons d'éveiller notre déplaisir, par la rareté de ces pitoyables événements, Rien ne chatouille qui ne pince.''

Diese wenigen Nachweisungen, die sich leicht vervielfältigen ließen, mögen hier genügen, um den gegen Nietzsche erhobenen Vorwurf der mehr oder minder bewußten Entlehnung von Vorgängern zu rechtfertigen. Wichtige Anregungen scheint er auch dem jahrelangen intimen Umgang mit Paul Rée zu verdanken, in dessen bereits 1877 erschienener Schrift ,,Der Ursprung der moralischen Empfindungen'' vieles vorweggenommen ist, was in den später veröffentlichten Schriften Nietzsches in breiter Ausführung wiederkehrt. So bemerkt Rée S. 7 aaO.: ,,Nach Darwin erklärt sich das unegoistische Handeln aus dem sozialen Instinkt, Herdeninstinkt, welcher eine Erweiterung des Elterninstinktes ist. Je stärker der Herdeninstinkt, um so stärker der Stamm, das Volk, die Nation'',

S. 15: ,,. . . nannte man diejenigen gut, welche ihren Standesgenossen nützten und ihrer Schädigung sich enthielten, gleichviel aus welchen Motiven sie handeln mochten''.

S. 20: ,,Die egoistischen Handlungen, welche auf Kosten anderer geschehen, sind ursprünglich ihres Schadens wegen getadelt worden; die unegoistischen Handlungen sind ursprünglich ihres Nutzens wegen gelobt worden. Später sind die ersteren an und für sich getadelt, die letzteren an und für sich gelobt worden.''

Mitleid.

§ 1.

Erkenntnistheoretisch mit dem Willen und moralisch mit dem Mitleid hat Schopenhauer das letzte ausgesprochen, was die philosophische Forschung erreichen kann. Beides sind letzte Ausdrückbarkeiten, aber keine letzten befriedigenden Erklärungen. Der Wille in uns ist ebenso mysteriös wie der Vorgang des erwachenden Mitleids, und dieser wird dadurch nicht des Rätselhaften entkleidet, daß der Einzelne und das All identisch sind.

Wie Schopenhauer Kant „zu Ende dachte“, indem er im Ding an sich den Willen erkannte, so wäre auch seine Begründung der Moral ohne Kants transszendentale Ästhetik nicht möglich gewesen. Erst durch die von Kant übernommene Idealität von Raum und Zeit und daraus folgende Aufhebung der Vielheit wird eine Identifizierung des Ich mit dem andern ermöglicht, und erst aus dieser Identifizierung kann das Mitleid entspringen. Dieses Mitleid herausgeschält und als das alleinige Fundament der Moral aufgestellt zu haben, bleibt ein unvergängliches Verdienst Schopenhauers, auch wenn die über ihn hinausgehende Untersuchung ergibt, daß im letzten Grunde Mitleid mit Egoismus wesensverwandt, ja kongruent ist, und deshalb wahrhaft uneigennützige, völlig selbstlose d. h. „moralische“ Handlungen gar nicht vorkommen können. Schopenhauers Scharfsinn ist es zwar gelungen, die letzte erkennbare Wurzel der sog. moralischen Handlungen nachzuweisen, indem er sie auf das Mitleid und dieses auf die Durchbrechung des „principium individuationis“ zurückführte, aber hier hat er ohne Zwang zu früh Halt gemacht, weil er es nicht über sich gewinnen kann, die Moral überhaupt preiszugeben, indem er die naheliegende Folgerung, Mitleid ist ein gleichsam dem Ding an sich anhaftender Egoismus, mit Scheingründen bekämpft und sich hierbei in den undenkbaren Widerspruch verwickelt, Vereinigung und doch Trennung des Leidenden und des Helfenden in demselben nur einheitlich vorstellbaren Akt der Identifizierung zu behaupten.

Wie die Menschenliebe nur verschleierter Egoismus ist, so verhält es sich auch mit der ersten Stufe der sog. Moralität, der bloßen Nichtkreuzung des fremden Willens durch den eigenen, worin die Gerechtigkeit besteht. Auch hier substituiert das Gefühl den Willen des anderen Individuums dem eigenen oder vielmehr identifiziert beide, woraus folgt, daß gleichsam ein Teil meines Ich einen anderen Teil desselben Ich nicht schädigen wird, gleichwie Lust nicht mit Schmerz erkauft zu werden pflegt, sofern beides gleichzeitig und mit gleicher Stärke empfunden würde.

Es soll nun des näheren dargelegt werden, daß Schopenhauers Moralprinzip sowohl als Gerechtigkeit wie darüber hinaus als Menschenliebe gefaßt in der Selbstsucht wurzelt, welche sich offenbart einerseits als Durchschauung des „principuum individuationis“ und Identifizierung des anderen mit dem Ich, andererseits als „intérêt bien entendu“ der Gemeinschaft, als staatliches Bewußtsein.

§ 2.

Mit Schopenhauer gehen wir davon aus, daß keine Handlung ohne zureichendes Motiv vor sich geht, als welches allein Wohl und Wehe in Betracht kommt, daß die Abwesenheit aller egoistischen Motivation das Kriterium einer Handlung von moralischem Wert ist, und daß die moralische Bedeutsamkeit einer Handlung nur liegen kann in ihrer Beziehung auf andere. „Wenn nun aber meine Handlung ganz allein des anderen wegen geschehen soll: so muß sein Wohl und Wehe unmittelbar mein Motiv sein: so wie bei allen anderen Handlungen das meinige es ist. Dies bringt unser Problem auf einen engeren Ausdruck, nämlich diesen: wie ist es irgend möglich, daß das Wohl und Wehe eines anderen, unmittelbar, d. h. ganz

so wie sonst nur mein eigenes, meinen Willen bewege, also direkt mein Motiv werde, und sogar es bisweilen in dem Grade werde, daß ich demselben mein eigenes Wohl und Wehe, diese sonst alleinige Quelle meiner Motive, mehr oder weniger nachsetze? — Offenbar nur dadurch, das jener andere der letzte Zweck meines Willens wird, ganz so wie sonst ich selbst es bin: also dadurch, daß ich ganz unmittelbar sein Wohl will und sein Wehe nicht will, so unmittelbar, wie sonst nur das meinige. Dies aber setzt notwendig voraus, daß ich bei seinem Wehe als solchem geradezu mit leide, sein Wehe fühle, wie sonst nur meines, und deshalb sein Wohl unmittelbar will, wie sonst nur meines. Dies erfordert aber, daß ich auf irgendeine Weise mit ihm identifiziert sei, d. h., daß jener gänzliche Unterschied zwischen mir und jedem anderen, auf welchem gerade mein Egoismus beruht, wenigstens in einem gewissen Grade aufgehoben sei. Da ich nun aber doch nicht in der Haut des andern stecke, so kann allein vermittels der Erkenntnis, die ich von ihm habe, d. h. der Vorstellung von ihm in meinem Kopf, ich mich so weit mit ihm identifizieren, daß meine Tat jenen Unterschied als aufgehoben ankündigt. Der hier analysierte Vorgang ist . . . das alltägliche Phänomen des Mitleids . . .“ (Deußensche Ausgabe Bd. III, S. 678). Ferner: „Wie ist es nun aber möglich, daß ein Leiden, welches nicht meines ist, nicht mich trifft, doch ebenso unmittelbar, wie sonst nur mein eigenes, Motiv für mich werden, mich zum Handeln bewegen soll? Wie gesagt, nur dadurch, daß ich es, obgleich mir nur als ein Äußeres, bloß vermittels der äußeren Anschauung oder Kunde gegeben, dennoch mitempfinde, es als meines fühle, und doch nicht in mir, sondern in einem anderen . . . Dies aber setzt voraus, daß ich mich mit dem anderen gewissermaßen identifiziert habe und folglich die Schranke zwischen Ich und Nicht-Ich, für den Augenblick, aufgehoben sei: nur dann wird die Angelegenheit des andern, sein Bedürfnis, seine Not, sein Leiden, unmittelbar zum meinigen: dann erblicke ich ihn nicht mehr, wie ihn doch die empirische Anschauung gibt, als ein mir Fremdes, mir Gleichgültiges, von mir gänzlich Verschiedenes; sondern in ihm leide ich mit, trotzdem, daß seine Haut meine Nerven nicht einschließt. Nur dadurch kann sein Wehe, seine Not, Motiv für mich werden: außerdem kann es durchaus nur meine eigene“ (Bd. III, S. 699).

Schopenhauer erkennt also selbst an, daß an sich ein fremdes Interesse niemals direktes Motiv für meinen Willen werden kann, sondern erst in ein eigenes Interesse übersetzt werden muß, um überhaupt eine Reaktion hervorzurufen. Ein Ich reagiert nur auf Ich-Interessen; Mitleid und alle Moral verlangt daher vorgängige Verwandlung des anderen in das Ich, beruht also auch auf dem Ich. Der Verwandlungsprozeß selbst ist nicht moralisch, sondern intellektuell. Beides — Identifizierung und Intellektualität dieses Vorgangs — sind wertvolle Zugeständnisse Schopenhauers, mit welchen jedoch seine Moralbegründung entwurzelt wird, wie sehr er sich auch dagegen sträuben mag. Denn:

1. ich fühle das Weh des andern wie meines — bedeutet: ich leide und reagiere darauf, auf mein Leiden; ich bemitleide — heißt: ich selbst leide
2. die Gleichsetzung des andern und des Ich ist ein intellektueller Vorgang, d. h. nicht moralischen Ursprungs.

§ 3.

Der von Schopenhauer (vgl. Bd. III, S. 681 f.) bekämpfte Cassina verdient eine eingehendere Würdigung, als sie ihm Schopenhauer widerfahren läßt. Cassina führt aus (s. insbes. S. 3 f., S. 13—15 der von Schopenhauer zit. Schrift), daß Mitleid eine schmerzhafte Empfindung sei, welche wir bei den Leiden anderer haben. Mitleid entstehe, wenn man gleichsam aus sich selbst herausgehe, um an den Unglücksfällen und Widerwärtigkeiten unserer Nebenmenschen teilzunehmen. Der Zustand des Schmerzes, welchen ein jeder in sich wahrnehme, wenn er zum Mitleiden gestimmt sei, verhindere es, die wahre Ursache unseres Schmerzes zu kennen, weil unsere Aufmerksamkeit, während wir bei den Übeln anderer Mitleid empfinden, ganz mit diesen letzteren beschäftigt sei und sich wenig oder gar nicht auf uns selbst richte. Daher komme es denn, daß, indem wir unseren Schmerz, ohne es zu bemerken, auf den leidenden Gegenstand übertragen, jener damit identisch werde, und daß es uns alsdann so vorkomme, als ob wir gleichsam in dem äußeren Gegenstand, nicht in uns selbst litten. Ferner folge daraus, daß wir nun gerade, als ob wir in dem leidenden Objekt existierten, unser ganzes Verlangen dahin richten, dem Leidenden zu helfen, ohne daß wir dabei auf uns selbst Rücksicht nehmen. Aber im Grunde sei jener Drang, ihm zu helfen, nichts anderes als ein Bemühen, uns selbst von der unangenehmen Lage zu befreien, worin wir uns befinden, indem wir nämlich von dem leidenden Objekt die Ursache zu entfernen suchen, welche jene unangenehme Empfindung in uns hervorbringe. Hierin bestehe das Mitleiden, es sei also lediglich eine Modifikation der allgemeinen Liebe zu unserem Wohlsein, unserer Selbstliebe.

Schopenhauer polemisiert hiergegen mit den Worten: „es bleibt uns gerade jeden Augenblick klar und gegenwärtig, daß *er* der Leidende ist, nicht *wir*: und geradezu in *seiner* Person, nicht in unserer, fühlen wir das Leiden, zu unserer Betrübnis. Wir leiden *mit* ihm, also *in* ihm: wir fühlen seinen Schmerz als den *seinen* und haben nicht die Einbildung, daß es der unserige sei: ja, je glücklicher unser eigener Zustand ist und je mehr also das Bewußtsein desselben mit der Lage des anderen kontrastiert, desto empfänglicher sind wir für das Mitleid."

Wenn ein fremdes Interesse, fremdes Weh mich niemals berühren kann, weil nur das eigene als Motiv wirkt — wie dies Schopenhauer selbst wiederholt betont —, so ist die Auffassung, daß wir beim Mitleid uns stets bewußt blieben, daß nicht wir, sondern der andere der Leidende sei, etwas schlechthin Undenkbares, weil in sich Widersprechendes. Denn so lange die Person des Ich und die Person des anderen im Bewußtsein getrennt bleiben, so lange für mein Bewußtsein noch der andere leidet, kann es niemals dahin kommen, daß ich mitleide. Die Scheidewand zwischen ihm und mir muß erst fallen, bevor in mir eine Motivation entstehen kann, welche Mitleid gebührt. Schopenhauer will identifizieren, um „das große Mysterium der Ethik", ihr „Urphänomen" zu erklären, und gleichzeitig wieder trennen, um das Mitleid nicht in blanken Egoismus aufgehen zu lassen, weil sonst das System seiner Philosophie, ihr Ausläufer, ihre Krone einen klaffenden Riß bekommen würde. Solche krampfhaften Versuche müssen scheitern. Sein gegen Kant gerichteter Vorwurf gewaltsamer Symmetrie trifft auch ihn als Vorwurf der systematischen Rundung eines Philosophems, der zu Liebe er ein Opfer des Intellekts bringt,

wobei vielleicht die Unterströmung der auch ihm früh und nachhaltig eingeimpften christlichen Ethik und Heilslehre ihn unwillkürlich und unbewußt beherrscht haben mag. Denn wie wäre es sonst einem so scharfsinnigen Kopfe zuzutrauen, sich und anderen zumuten zu wollen, dabei etwas Klares zu denken, daß wir das Leiden „des andern" „in unserer Person" fühlen, daß wir in ihm leiden, daß wir seinen Schmerz als den seinen fühlen? Wir können seinen Schmerz nicht fühlen, wenn wir ihn nicht als den unserigen vorstellen, einbilden: folglich fühlen wir ihn nicht als den seinen, sondern als den unserigen. Die Intensität des Mitleids wächst in dem Grade, bis zu welchem der Mitleidige sich in die Person des Bemitleideten hineindenkt, hineinversetzt und bis zu welchem er seine eigene Person und deren Wohlsein vergessen kann, in die andere Person und deren Weh hinein- und unterzutauchen vermag. Wenn wir nach Schopenhauer desto empfänglicher für das Mitleid sind, je glücklicher unser eigener Zustand, je größer also der Kontrast ist, — eine recht anfechtbare Behauptung —, so beweist dies nur gegen ihn, weil infolge der Identifizierung das bis dahin behagliche Ich plötzlich heftige Schmerzen leidet, der Wechsel der Gemütsstimmung jäh und schroff ist, keineswegs aber für ihn in dem Sinne, daß der Kontrast, das Nebeneinanderbestehen von Ich und Er noch bei der Identifizierung und dem daraus entspringenden Mitleid in voller Schärfe empfunden würde; denn damit nimmt er seiner Erklärung und Verdeutlichung des Mitleids die Basis, welche gerade in der Aufhebung der Personenverschiedenheit besteht, so daß er mit Aufrechterhaltung des Kontrastes selbst den Ast absägt, auf dem er sitzt.

Schopenhauer sagt: „Wir leiden mit ihm, also in ihm". „Also"? Wenn ich mit einem anderen leide, so heißt dies sprachlich nur: er leidet und ich leide, wir leiden beide. „Ich in ihm" ist keine Folgerung, sondern eine beweislose These, weil es am Motiv fehlt, aber kein Gefühl und keine Handlung ohne Motiv denkbar ist, und kein Motiv, wie Schopenhauer selbst anerkennt, in anderer Richtung als in der des eigenen Interesses wirken kann, was hier durch die Identifizierung herbeigeführt wird.

„Und geradezu in seiner Person, nicht in unserer, fühlen wir das Leiden, zu unserer Betrübnis". Woher kommt aber diese Betrübnis? Ich kann doch nicht betrübt sein, so lange ich noch das Bewußtsein habe, das Er der Leidende ist. Denn dann hätte meine Betrübnis kein Motiv, wäre unerklärlicherweise wie angeflogen über mich gekommen. Nein, betrübt bin ich, weil ich nicht in seiner Person leide, sondern — wenigstens in der Einbildung — am eigenen Leibe das Leiden verspüre.

Einige Beispiele werden das Gesagte bekräftigen.

Ich reiße ein Kind zurück, das im nächsten Moment überfahren sein würde, ich stürze in den Strom, einen Ertrinkenden zu retten. Was geht hierbei in mir vor? Ich identifiziere mich mit dem Todeskandidaten und eile mit eigener Lebensgefahr hinzu, wie um mich selbst zu retten, nicht etwa: ich begebe mich in Lebensgefahr zugunsten eines anderen, sondern vermöge der blitzschnell vor sich gehenden Identifizierung bin ich bereits mitten darinnen und handle dementsprechend. Ich reiße das Kind zurück, wie ich selbst zurückfahren würde, ich halte den Ertrinkenden über Wasser, wie ich mich selbst an ein Stück Holz anklammern würde. Nur ich komme in Frage, ich bin in Not, nur mir selbst helfe ich. Das ist der alleinige Vorgang des Bewußtseins. Würde ich die Lebensgefahr des anderen nur als seine Gefahr

fühlen, so wäre es unmöglich, daß dieses Motiv so stark wäre, das Gegenmotiv meiner eigenen Lebensgefahr zu überwinden, was doch notwendig ist, um mich in solche zu stürzen.

Vor meinen Augen erleidet jemand eine heftige Mißhandlung, einen großen körperlichen Schmerz und mich packt hierbei das Mitleid, welches so stark werden kann, daß ich selbst weine und Schmerzensschreie ausstoße. Wer will es leugnen, daß hierbei die Vorstellung wirkt: Tua res agitur, Du wirst mißhandelt und gequält? Er, der wirklich Leidende, verblaßt und verschwindet, und wir haben seinen Leidensplatz eingenommen und spüren nun alles am eigenen Leibe. Wer jemals von großem elementaren Mitleid mit der Pein und dem Schmerz eines andern überwältigt war und sich darüber Rechenschaft zu geben sucht, muß einräumen, daß der andere als solcher im Bewußtsein nicht mehr oder kaum noch existierte, sondern gewissermaßen nur ein abstraktes Leiden, das sich auf ihn niedergelassen hatte und nunmehr uns mit voller Wucht ergriffen hat.

Ich sehe einen Menschen in äußerster Not und Bedrängnis: vor Alter gebeugt, krank und darbend vor Hunger und Durst. Wie sollte das tiefe unsägliche Leid und Weh in mir aufsteigen, die Lippen zusammenpressen und Tränen aus den Augen hervorquellen lassen, wenn ich nicht mich selbst in diesen Unglücklichen verwandelt hätte und nun mein eigenes Leid beweinte (nicht etwa nur sein Los als das meine fühlte)? So lange noch die dritte Person als bestimmend und unterscheidend vor mir steht, können nicht Wirkungen in mir verursacht werden, die das allmächtige Ego aufheben. So lange ich seinen Schmerz nur als den seinen fühle und nicht als den meinen, leide ich nicht so sehr, daß es erklärlich wäre, weshalb ich auf den von mir als fremden Schmerz gespürten Schmerz eigenes Leid häufen und dazu übergehen sollte, ein nur mittelbar gefühltes, ein entfernteres Leid durch das unmittelbare und viel stärkere eigene Leid, das ich bei aufopfernder Hilfe mir selbst zufüge, auslöschen oder mildern zu wollen.

Das Mitgefühl, das in uns rege wird, wenn ein anderer in große Verlegenheit gesetzt oder gar gedemütigt und erniedrigt wird, so daß flammende Schamröte sein Gesicht überzieht, das herzbewegende Mitleid, das uns überwältigt, wenn der andere in Furcht und Entsetzen oder gar Todesangst gerät, wenn er in schwerem Liebeskummer dahinsiecht oder von der Verzweiflung gepackt wird, ist nur dann die starke intuitive Macht, die der mysteriöse Prozeß der Identifizierung entfesselt, wenn eben diese nicht bloß eine diskursive Vorstellung, ein Gedanke bleibt, wobei der Leidende noch als Dritter vor uns steht, sondern, wenn das ,,Tat twam asi" von uns Besitz ergreift, wenn das Ich zum Nicht-Ich wird, ein Du, ein anderer als Ich aus dem Gesichtsfeld verschwindet. Je nach dem Grade des Verblassens des Nicht-Ich wird das Mitleid bloß aufdämmern und mehr platonisch bleiben oder stark sein und werktätig werden.

§ 4.

Wenn Schopenhauer (Bd. III, S. 716f.) zur Bestätigung seiner Lehre vom Mitleid als dem Fundament der Moral mit Recht verschiedene Aussprüche Rousseaus anführt, so muß doch in einer Beziehung widersprochen werden. Aus den Schopenhauerschen Zitaten sind folgende Stellen herauszuheben:

„La commisération sera d'autant plus énergique, que l'animal spectateur s'identifiera plus intimément avec l'animal souffrant."

„En effet, comment nous laissons nous émouvoir à la pitié, si ce n'est en nous transportant hors de nous et en nous identifiant avec l'animal souffrant: en quittant, pour ainsi dire, notre être, pour prendre le sien? Nous ne souffrons qu'autant que nous jugeons qu'il souffre: ce n'est pas dans nous, c'est dans lui, que nous souffrons."

„. . des objets . . qui le fassent partout se retrouver hors de lui."

Rousseau legt also zugrunde die Identifizierung und leitet von hier aus je nach der Intimität der Identifizierung den Grad, die Intensität des Mitleids ab, das die höchste Stufe erreicht „en quittant notre être pour prendre le sien". Dies heißt aber nicht, daß wir im anderen leiden, wie die Worte besagen: „ce n'est pas dans nous; c'est dans lui, que nous souffrons", was Schopenhauer in der Polemik gegen Cassina verwertet, sondern heißt vielmehr: Ich werde Er, Ich leide als Er, ein von Er unterschiedenes Ich ist gefallen, verschwunden und der Ich-Egoismus ist zum Er-Egoismus geworden, und weil nunmehr Ich = Er ist, l'animal spectateur in l'animal souffrant transponiert ist, so leide ich selbst, ich fühle sein Leiden als das meinige und nicht etwa als das seinige, weil letzteres als der Identifizierung widersprechend eine contradictio in adjecto wäre. Man beachte übrigens wohl, daß den Worten „ce n'est pas dans nous, c'est dans lui, que nous souffrons" unmittelbar der Satz vorausgeht: „Nous ne souffrons qu'autant que nous jugeons qu'il souffre". Rousseaus Satz, daß wir nicht in uns, sondern in ihm leiden, ist daher in dem einschränkenden Sinne zu verstehen, das er das Maß angibt, sein Leiden den Grad unseres Mitleidens bestimmt; aber es bleibt auch Rousseaus Meinung, daß wir leiden, insoweit wir ihn als leidend erkennen, und damit in uns selbst leiden, wie wir sonst eigenes Leid tragen.

§ 5.

An der egoistischen Wurzel des Mitleids nimmt auch der wegen seines Scharfsinns und eindringenden Verständnisses seiner Lehre von Schopenhauer hochgeschätzte August Becker Anstoß, wenn er — siehe Gwinner, Schopenhauers Leben, 2. Auflage, S. 509 — dem Meister schreibt:

> „Beruht die moralische Triebfeder (das Mitleid) auf der Einsicht, daß der andere eigentlich mein Ich noch einmal ist, so ist zuletzt mein Interesse für den andern eben auch ein Interesse für das Ich, also wieder Egoismus und folglich dem letzten Grunde nach doch nicht spezifisch verschieden."

Hierauf entgegnet Schopenhauer (S. 514 aaO.):

> „Dies Argument beruht aber nur darauf, daß Sie den Ausdruck ‚Ich noch einmal' buchstäblich nehmen wollen, während er eigentlich doch nur eine tropische Wendung ist. Denn mit Ich wird im eigentlichen Sinn stets nur das Individuum bezeichnet, nicht aber das metaphysische Ding an sich, welches, direkt unkennbar, in den Individuen erscheint, also über diese hinausliegt, hinsichtlich auf welches daher die Ichheit aufhört: und unter Egoismus versteht man den exklusiven Anteil am eigenen Individuo, als in welchem allein der Wille zum Leben sich zunächst und unmittelbar erkennt. Dieserhalb also ist unter dem Begriff des Egoismus

weder das Wiedererkennen des eigenen Grundwesens an sich, auch in den fremden, in der Erscheinung sich darstellenden Individuen . . . zu subsumieren . . .“

Die Erwiderung ist schwach. Der Egoismus des Ego ist freilich seiner Herkunft nach nicht identisch mit dem Egoismus des Alterego, wohl aber in seinem Wesen und seiner Wirkung, also „moralischen“ Bedeutsamkeit. Und darauf allein kommt es an bei der Frage nach dem moralischen Wert einer Handlung, ihrer Uneigennützigkeit. An solcher fehlt es, so lange das Ego — exklusiv oder transponiert — sein Spiel treibt und zum Handeln anfeuert. Das Wiedererkennen (tat twam asi) hat freilich nichts mit Egoismus zu tun, weil es intellektueller Natur ist, wohl aber das Handeln als Folge des Wiedererkennens im Mitleid. Hier wird der Egoismus vorausgesetzt, weil ohne ein das Ich bewegendes Motiv kein Handeln möglich ist. Wenn auch die das „moralische“ Handeln bewirkende Gleichsetzung des alter mit dem ego in der bloßen Vorstellung erfolgt, so verschlägt dies nichts und ist darauf hinzuweisen, daß auch sonst bloß eingebildete Motive eine gleich starke, ja stärkere Wirkung haben können als die wirklich greifbaren.

§ 6.

Die vielgerühmte Selbstbeherrschung und Selbstüberwindung enthalten nichts Moralisches, sondern sind lediglich Hilfsmittel zur besseren Befriedigung des Egoismus, zum besseren Fortkommen. Selbst ihr höherer und höchster Grad — die Askese — ist egoistisch, weil der Asket bald nicht mehr das Schmerzhafte der Askese, sondern nur noch das Schmerzlose, die Befreiung von Begierden, die Erlösung von allen Leiden und Übeln fühlt, die dem Leben notwendig anhaften. Er nimmt gleichsam das Paradies voraus. So beruht überhaupt das eigene Weh, das man freiwillig auf sich nimmt, auf Egoismus, weil es sich im Grunde mit dem Begriff des eigenen Wohles deckt, der nichts anderes ausdrückt, als daß man das tut, was seinem Willen hinsichtlich seiner Person gemäß ist und genugtut. So ist der Selbstmord, objektiv als Tötung eines Lebendigen gefaßt, wohl ein Wehe, ein Leid; der Selbstmörder hingegen bezweckt sein Wohl und ist überzeugt, durch den Selbstmord sein eigenes Wohl zu befördern, indem er das auf ihm lastende Leid abschüttelt, aufhebt und die Möglichkeit ferneren Leidens abschneidet. Jedes der eigenen Perso zugefügte Leid wird sich auf eine egoistische Triebfeder zurückführen lassen und im letzten Grunde das eigene Wohl im Auge haben, wofern nicht der Grund des eigenen Wehes in der Absicht fremden Wohles zu suchen ist, was jedoch wiederum nur ein verkleideter Egoismus ist, der im andern sich selbst erkennt.

Das Weinen ist nach Schopenhauer eine Folge des Mitleids mit sich selbst. Daher tiefgefühltes Mitleid mit einem andern gleichfalls bis zum Tränenausbruch sich steigern kann, weil hier das Mitleid mit dem andern dem Mitleid mit sich selbst nicht bloß äquivalent, sondern sozusagen mit ihm identisch ist. Auch dies ist ein Beweis für die egoistische Grundwurzel alles Mitleids.

Das häufige Vorkommen mangelnder Proportionalität zwischen Leid und Mitleid weist gleichfalls auf dessen egoistische Natur hin, insofern die eigene Leidensfähigkeit das Ausschlaggebende ist, in das Elend des andern transponiert wird, ohne erst in sich selbst entsprechend der Empfänglichkeit

des Leidenden für Leid modifiziert zu werden. Erst reflexionsmäßig wird die allgemeine seelische Verfassung des Leidenden ins Bewußtsein aufgenommen und danach das Mitgefühl herabgesetzt oder gesteigert.

§ 7.

Wer gegen sein eignes Leiden viel Geduld und Stärke besitzt, setzt solche auch beim andern voraus, ja fordert sie. Daher kommt es, daß solche Menschen selten mitleidigen Regungen zugänglich sind. Dies bedeutet: die bloße (intellektuelle) Durchschauung des principuum individuationis, die auch hier unterstellt wird, genügt nicht, um tätig werden zu lassen und objektiv vorhandenes Leiden des anderen abzustellen; es muß hinzukommen, daß das fremde Leid als eigenes Leid empfunden wird, mit anderen Worten, Mitleid versagt trotz der Vorstellung des tat twam asi, wenn nicht der Egoismus erwacht. Wo aber das Motiv des Egoismus fehlt, kann vi inertiae keine Handlung erfolgen, also auch keine mitleidige. Damit mag es zusammenhängen, daß im gebrechlichen und leidenden Alter der Egoismus wächst und auch von Hause aus mitleidige Seelen stumpf werden. In dem Grade, in dem sie gegen ihre eigenen nicht mehr zu beseitigenden Beschwerden unempfindlich werden, verlangen sie auch vom andern, daß er sich mit Geduld wappne und die Wehleidigkeit ablege: sein Leid ergreift sie nicht mehr.

§ 8.

Mit Unrecht erblickt Schopenhauer in der Freude am Wohltun, in der Mitfreude, der inneren Befriedigung, Rührung und Wonne, die jede echte moralische Handlung begleite, den Wohltäter beglücke, seine Seele erhebe und sein Herz erweitere, eine gewichtige Tatsache, die auf den ethischen Untergrund alles Handelns hinweise, weil hieraus eine innere Stimme zu vernehmen sei, die uns die Gewißheit gebe, daß hinter dem principium individuationis eine Einheit liege.

Sehen wir davon ab, daß die Erklärung dafür, wie eine rein erkenntnistheoretische Überzeugung Gefühlswirkungen hervorbringen soll, Schopenhauer schuldig geblieben ist, so liegt die Sache selbst viel einfacher, und ein sehr prosaischer Egoismus nötigt, die hochgestimmte Gemütswallung des Wohltäters recht nüchtern zu beurteilen und ihr nichts Entlegenes mehr anzudichten. Man befreit den andern von seinem Leiden, weil man in ihm sich selbst leidend wiedererkennt, man hilft also sich selbst, wenn man dem andern zu helfen glaubt, man befördert sein eigenes Wohl, das Gefühl seiner Gesundheit, und dieses Gefühl erleichtert und erfreut wie jede Aufhebung eines Schmerzes. Die „Erweiterung des Herzens" ist das Gefühl meiner Macht, meines Könnens einerseits und das Aufatmen nach geschwundenem Leid anderseits, gleichviel, ob das Ego oder das Alterego sich davon befreit fühlt. Auch wenn ich ein rein egoistisches Ziel erreicht habe, bin ich mit mir zufrieden; dieser Effekt muß also auch eintreten, wenn ich durch Identifizierung des andern mit mir diesem — rectius mir selbst — wohlgetan habe, und ist daher nichts Besonderes und nichts Auffallendes, das anderweit begründet werden müßte. Es ist übrigens gar nicht so selten, daß eine Wohltat nachher bereut wird, also Unzufriedenheit erregt, nämlich dann, wenn die Vorstellung des Alterego nicht nachhaltig ist, bald verblaßt und dem gewöhnlichen Egoismus wieder Platz macht. Auch im umgekehrten Falle einer

inneren Zufriedenheit trotz gleichzeitiger Empfindung des eigenen großen Opfers ist für eine „moralische" Auslegung kein Raum. Hat man z. B. einen Armen der Not entrissen und sich statt seiner in Not gebracht und ist dennoch dessen bleibend froh und ohne Reue, so ist das ideale, das andere Ich, das Alterego (aber immerhin Ego) stärker gewesen und fortdauernd stärker als das eigentliche und ursprüngliche Ego, das reale Ich. Ein solcher lebt mehr in der Person des Dritten als in der eigenen Person; die Empfindung des fremden Leids als eines eigenen Leids ist stärker als die Reflexion über die Herbeiführung eigenen Leids und dessen Gefühl durch das dem andern gebrachte Opfer. Und wenn dieser Dritte, Andere die ganze Welt ist, die er umfaßt, so ist sein eigentliches Ego untergegangen. Aber es bleibt nichtsdestoweniger wahr, daß die Aufopferung für den anderen ihm in der Metamorphose des andern gegolten hat.

Wenn die Augen des Wohltäters glänzen und wenn der von schwerem Leiden Genesene oder aus großer Gefahr Entronnene seines Wohlbefindens, seiner Sicherheit sich freuend dankbar die Augen aufschlägt, so ist es der gleiche Ausdruck, der sie beseelt. Auch der Wohltäter hat dem Anschein nach zwar dem andern, in seiner Vorstellung aber, die für ihn die alleinige Wahrheit ist, vermöge der Durchbrechung des principium individuationis sich selbst geholfen, sich selbst gerettet, daher in beiden Fällen das gleiche Gefühl der Erleichterung, der Befreiung vom Druck und Schmerz der Not vorherrscht.

Hobbes wurde eines Tags, da er am „Strand" in London einen Bettler beschenkte, vom Hauskaplan seines Patrons befragt: „Würdet Ihr das auch getan haben, wenn es nicht Christi Geheiß wäre?" „Ei ja wohl!" antwortete er. „Und warum?" fragte jener. „Weil es mir Pein macht", sagte er, „den jämmerlichen Zustand des alten Mannes anzusehen, und mein Almosen, das ihn ein wenig erleichtert, befreit auch mich von dieser Pein." (Aubrey, Life of Hobbes p. 624 — zitiert nach Tönnies, Hobbes S. 68.) So auch Helvetius (de l'homme t. I, ch. VII, p. 104): „On soulage les malheureux 1, pour s'arracher à la douleur physique de les voir souffrir . . ."

Die Mitfreude als das innere Vergnügen, das man daran findet, Freude um sich zu verbreiten, ohne daß Eitelkeit oder Eigennutz mitspielt, das Ergötzen an der von uns bewirkten Zufriedenheit anderer geht auf den gleichen Egoismus zurück wie das Mitleid. Das Individuum will im andern nicht bloß von dessen als eigenes Leid gefühltem Leiden befreit werden, sondern auch im andern, in der Freude des andern seine eigene Freude genießen und vielleicht um so mehr, wenn es selbst ein freudloses Dasein wandelt. Der gute Bissen, der dem andern von mir gereicht wird, wird von mir selbst als schmackhaft und mein Wohlbefinden erhöhend verspürt und verzehrt, weil die Kluft zwischen ihm und mir vermittels der Durchschauung des principium individuationis überbrückt ist.

§ 9.

Schopenhauer hat den unwiderleglichen Nachweis geliefert, daß das Fundament alles „moralischen" Handelns das Mitleid ist, welches seinerseits dem metaphysischen Prozeß der Identifizierung des Ich mit dem Bemitleideten seine Entstehung verdankt. Er hat nur insofern geirrt, als er es nicht über sich gewinnen konnte, festen Blickes und unbekümmert um die

Folgen für sein philosophisches System auch in dem mitleidigen Handeln den bloß verkappten und verkleideten Egoismus, der alles menschliche Handeln beherrscht, wieder- und anzuerkennen. Die Selbstliebe ist aber eine ebenso unbezweifelbare Folge des aufkeimenden Mitleids, wie es selbst durch die vorgängige Identifizierung bedingt wird. Diese letztere ist wohl intuitiv, nicht aber das Mitleid, welches eine Reaktion ist, eine Wirkung der Gleichsetzung der eigenen nicht leidenden Person mit der fremden leidenden Person in Verbindung mit dem jedem Lebewesen innewohnenden Selbsterhaltungstrieb. So wie ich mich selbst vom Leiden zu befreien bestrebt bin kraft eines Naturtriebes, nämlich des Willens zum Leben, welcher das Individuum erhalten, vervollkommnen und potenzieren will, so übertrage ich diesen Trieb auf den Dritten kraft einer gleichsam optischen Täuschung. Das Mitleid ist also nichts Übersinnliches, Transszendentes, Metaphysisches, dem man weiter nicht beikommen könnte, sondern ein biologischer Vorgang, bei dem lediglich das dunkel ist, woher bei den Mitleidigen die ,,optische Täuschung" stammt, das Ego mit dem Alter zu identifizieren, woher bei ihnen die Fähigkeit und der Trieb stammen, das principium individuationis zu durchbrechen, dadurch der Täuschung der Identifizierung anheimzufallen und danach Werke der Liebe zu üben.

Man könnte versucht sein anzunehmen, daß hier die Ader verborgen ist, welche als eine moralische Qualität anzusprechen wäre. Die völlig unreflektierte, also unmittelbar intuitive Identifizierung wäre vielleicht ein moralisches Element, das einzige moralische Element; denn das darauf notwendig einsetzende Mitleidsgefühl und gar erst die Mitleidshandlung sind lediglich egoistische Folgen, nachdem einmal die Ursache gesetzt, d. h. die Substitution des andern durch das Ich hergestellt ist. Die Annahme ist jedoch verfehlt. Das Kriterium alles Moralischen ist die Uneigennützigkeit, die Selbstlosigkeit, womit der ästhetische Identifizierungsprozeß nicht das Mindeste zu schaffen hat. Die Identifizierung an sich ist ausschließlich Sache der Erkenntnis, des Kopfes, nicht des Herzens. Dies geht auch aus folgendem hervor. Mitleid mit uns selbst, worauf nach Schopenhauer das Weinen beruht, entsteht mit dem nicht bloß gefühlten, sondern darüber hinaus zum klaren Bewußtsein gebrachten eigenen Leid. Es wird der Intellekt angerufen, um das Leid, das man fühlt, auch seinerseits zu schauen, so daß es doppelt wirkt — auf Wille und Verstand. Dieses Zuviel wird durch die Erleichterung, die das Weinen mit sich führt, gemildert. So wie nun hier beim Mitleid mit uns selbst der Intellekt das Bindeglied ist, ohne welches wir den Schmerz nur als Nervenaffektion fühlten, so ist er es auch, welcher das Mitleid mit andern erst ermöglicht. Demnach ist alles Mitleid intellektuell, was übrigens auch dadurch belegt wird, daß ,,Moralität" sich nur bei den höchsten, d. h. vorzüglich intellektuellen Erscheinungen des Willens, nämlich den Menschen findet; das höhere Tier kennt nur die Brutliebe, kein Mitleid. Der menschliche Intellekt braucht aber nur angezündet zu sein, nicht stark zu leuchten, um das Phänomen der Durchbrechung das principium individuationis zustande zu bringen.

§ 10.

Wenn das Mitleid, weil auf der Identifizierung beruhend, deren intellektuale Natur nicht verleugnen kann, so erscheint es auffallend, daß

großer Verstand sich keineswegs allemal mit Herzensgüte gepaart vorfindet und es fragt sich, welche Art von Intelligenz es denn ist, vermittels deren Tätigkeit die eigene Person mit der fremden Person identifiziert wird, das tat twam asi, das Handeln beherrschend wird. Die Auflösung dieses scheinbaren Problems ist nicht allzuschwer. Die Durchschauung des principium individuationis wird nicht zuwege gebracht durch Scharfsinn und Urteilskraft noch durch Weltklugheit, sondern durch eine gewissermaßen künstlerische Mitgift, die geniale Anlage, welche Einbildungskraft oder Phantasie heißt. Mit dieser sind oft solche Menschen begabt, denen die übrigen Verstandeskräfte nur bescheiden, ja karg zugemessen sind. Was sie vom Genie unterscheidet, ist der Mangel des Schöpferischen oder der Mangel, das etwa in ihnen tätige Schöpferische auszudrücken, ihm eine Kunstform zu geben. Alle Kunstliebhaber fallen hierunter, alle, die sich gern durch die Kunst erheben und begeistern lassen, und unter ihnen wird schwerlich ein böser Mensch anzutreffen sein, wie denn anderseits dem Genie Freigebigkeit und Mitleid nachgerühmt wird, die Künstler überhaupt im großen und ganzen eine offene Hand haben, vielfach sogar Verschwender sind. Der den Künsten Abgeneigte hingegen galt immer als ein zu Meidender, weil man ihm Schlechtes zutraute. Wie das Genie es nicht mit dem Konkreten, Individuellen zu tun hat, sondern sein Gegenstand die Ideen, die Urbilder, die Typen sind, so hängt der Mitleidige nicht an seiner Person, ist nicht darin ein- und festgeschraubt, sondern sein Sinn geht auf die Idee der Menschheit, löst sich ab von dem rein Individuellen, wird weiter und einheitlicher gegenüber dem Bilde der ganzen Menschheit. So wenig nun der genialen Betätigung an sich etwas Moralisches anhaftet, so wenig läßt sich die Einbildungskraft des Mitleidigen, dem das Urbild der bedrängten Menschheit in dem leidenden andern vor Augen steht, auf eine besondere moralische Anlage zurückführen. Der Geniale wie der Mitleidige erheben sich über den normalen Menschen durch die intellektuelle Naturgabe der Vorstellungs- und Einbildungskraft. Dann schafft der Geniale, indem er dem erkannten Urbilde eine Gestalt, eine Kunstform gibt, vermöge eines ihm eingegebenen Schöpfungsdranges, der ihn treibt, sich zu befreien von dem, was auf seiner Seele lastet und der Mitleidige handelt kraft des Triebes, mit dem andern sich selbst zu erhalten (also auch hier, um sich zu befreien von dem, was der Selbsterhaltung widerstrebt). Der schaffende Künstler entlastet sich von dem geschauten Urbild, der mitleidige Wohltäter von dem gefühlten Leid, um dann beiderseits wieder in die alltägliche Gewandung zurückzuschlüpfen. Sie fühlen beide Druck und erwidern mit Gegendruck, indem sie nach Befreiung, nach Entladung streben.

§ 11.

Es darf nicht befremden, daß trotz einer durch philosophisches Studium erworbenen Durchschauung des principium individuationis die werktätige Identifizierung ausbleiben kann und ebensowenig die Kehrseite hiervon, daß die Vorstellung des tat twam asi und das Mitleid durchbricht, ohne daß es philosophisch verstanden wird, ja ohne ein Bedürfnis danach, sich hiervon Rechenschaft zu geben. Denn wie es etwas anderes ist, Künstler zu sein und als Kritiker nach- und anzuempfinden, und nur der schöpferische Geist inspiriert wird und konzipiert, so verschließt sich zwar der philosophische Jünger nicht den zwingenden Argumenten der Kantischen transszendentalen

Ästhetik, eliminiert also Raum und Zeit und erkennt dahinter das eine allumfassende Ding an sich, dessen metaphysische Einheit und damit die Identität alles Seienden, aber er wird nicht von der elementaren, schier unbegreiflichen Macht getrieben, beim Anblick fremden Leids so unausweichlich einzuspringen und beizuspringen, als gelte es sein eigenes Wohl und Wehe; im Kern seines Wesens bleibt er kühl bis ans Herz hinan. Es fehlt ihm nicht an der diskursiven Urteilskraft, wohl aber an der schöpferischen Einbildungskraft. Intuition und Reflexion ist der Gegensatz hier wie dort. Das Genie vereinigt diskursives und intuitives Erkennen; dieses bedeutet die Konzeption, jenes die Begriffsentwicklung, logische Ausführung, Technik. Ein bloß diskursiver Denker ist auch derjenige, welcher auf Grund philosophischer Studien das principium individuationis durchschaut, ohne sich mit dem andern tatsächlich zu identifizieren. Der Intuitive ist der Mitleidige und Heilige. Er durchschaut ohne Worte, er ist nur Gefühl. Diejenigen, welche das Blendwerk der Maja durchschauen, ohne daß sie Werke der Liebe übten, sind denen zu vergleichen, welche die Mängel ihres Charakters wohl einsehen, ohne sich deswegen reformieren zu können (der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach). So kann man auch abstrakt, philosophisch (erkenntnistheoretisch) aus dem principium individuationis heraustreten und doch, wenn es zu Handlungen kommt, nur ein fremdes Individuum vor sich sehen, fällt also praktisch in das principium individuationis zurück. Auch das ist wieder ein Beleg dafür, daß nur eine intuitive Erkenntnis, nur das gefühlte, nicht das gedachte und reflektierte Mitleid (die Räsonmoral), zur Tugend befähigt.

§ 12.

Die allgemein unter Tieren wie Menschen verbreitete Brutliebe, die in der Aufzucht und Verteidigung der Brut bis zur Aufopferung des eigenen Lebens geht, beruht zunächst auf der größeren Leichtigkeit der Identifizierung, der schneller arbeitenden Einbildungskraft da, wo eine innere Stimme spricht: „Fleisch von meinem Fleisch, Blut von meinem Blut" und somit das Wiedererkennen des eigenen Wesens im Kinde erleichtert und beschleunigt. Es ist klar, daß auch hier der Egoismus das Heft in der Hand hat. Denn ein Mitleid, welches um so leichter hervorbricht und um so nachhaltiger seinen Platz behauptet, je schneller die Identifizierung vor sich geht und je länger sie anhält, als ein Prozeß, welcher durch die Wesensgleichheit der Erzeuger und Abkömmlinge erklärt wird, dieses Mitleid in der höchsten Potenz stellt den stärksten Egoismus dar, weil es aus dem deutlichsten und restlosen Aufgehen der beiderseitigen Individuen ineinander hervorquillt, die anschauliche Vorstellung der Fortsetzung des eigenen Lebens über den Tod hinaus in sich begreift und so diesem unerbittlichen Vernichter alles Ichseins aufs Überzeugendste entgegenwirkt, dem Egoismus ein neues Bett gräbt. Parallel hiermit läuft ein gewisser Gattungsinstinkt, der am stärksten und lebendigsten zwar im Familienverbande anhebt, aber dabei nicht stehen bleibt: das große Mitleid erstreckt sich auf jede Kreatur. Es scheint, als ob der Wille zum Leben dem Menschen vereinzelt einen mit Naturgewalt wirkenden Trieb eingegeben habe, im Interesse der menschlichen Gattung über seine eigenen Bedürfnisse hinauszugehen und einen beliebigen andern vor Schädigung zu bewahren und vom Untergang zu retten, die Vernichtung oder Schwächung des Dritten aufzuhalten, ihn in seiner Existenz und Wirksamkeit zu bestätigen und zu

stärken und dadurch dem Willen zum Leben in seiner höchsten Objektivation, dem Menschen, zu dienen. Der Gattungsinstinkt wäre also gleichbedeutend mit Gattungsegoismus, einer lediglich erweiterten Form des gewöhnlichen exklusiven Egoismus, um angesichts dessen, daß mit höherem Intellekt auch die egoistischen Mittel zur Vernichtung des andern zahlreicher und raffinierter werden, ein Gegengewicht gegen das „homo homini lupus" zu schaffen und die sonst unausbleibliche Ausrottung der so mühsam von der Natur erreichten höchsten Lebensstufe zu verhindern. Wenn das Mitleid nicht wäre, könnte die Gattung aussterben; das will der Wille nicht, deshalb hat er diesen Instinkt eingepflanzt. Zur moralischen Bedeutung ihn zu erheben liegt so wenig Anlaß vor als im Geschlechtstrieb Moral zu suchen.

Im Zusammenhang hiermit steht folgende Erwägung.

Nach Schopenhauer verträgt sich das „bellum omnium contra omnes" der Erscheinungswelt, der alles durchziehende Egoismus nicht mit dem Mitleid und der Menschenliebe und deswegen versetzt er die Herkunft dieser Sinnesart in die Welt des Dinges an sich und verleiht ihr ethische Bedeutsamkeit. Dagegen läßt sich aus seinem eigenen Arsenal eine Waffe hervorholen.

Der Intellekt ist Diener des Willens und hilft zur Bejahung des Lebens. Bei dem hohen Grad, den er im Menschen erreicht, wäre zu befürchten, daß sich diese höchste Objektivation des Willens selber zerfleischte und wieder beseitigte, wenn er nämlich nur dem alles verschlingenden Ego dienstbar sein würde. Deshalb hat ihn der Wille auch zum Instrument dafür gemacht, daß die Gattung Mensch tunlichst erhalten werde und ihn mit der Eigenart begabt, auch der Gattung zu dienen — wie beim Geschlechtstrieb in der kapriziösen Auswahl des anderen Teiles. Das Mitleid, diese seltsame Regung des menschlichen Bewußtseins, wäre mithin vom sich bejahenden Willen dem Intellekt beigegeben, um einen Ausgleich zu schaffen zwischen dem einzelnen, welcher alles an sich raffen möchte und dem Gattungsinteresse, welches geböte, die Macht des einzelnen nicht zu sehr anwachsen zu lassen. Das Mitleid, in die Brust des Menschen versenkt, um die Gattung zu erhalten, wäre also ein vom Willen gesetzter intellektueller Faktor, welcher wie ein anderes geistiges Motiv die Handlungsweise des Menschen beeinflussen soll — und die Moral wäre wieder einmal eliminiert.

§ 13.

Wir haben schon oben gesehen, daß es nicht gerade die geistig Hochstehenden oder gar philosophisch Durchgebildeten sind, welche zu außergewöhnlichem Mitleid und dessen Betätigung neigen, und dies darauf zurückgeführt, daß es die Einbildungskraft sei, welche die Identifizierung veranlasse und fördere, ein Geschenk der Natur, welches auch ohne sonstige geistige Qualitäten zum Mitleid prädisponiere, während die damit nicht Begnadeten trotz sonstiger Vorzüge des Kopfes in der eigenen Person befangen bleiben. Dieser Nachweis der Einbildungskraft und ihrer Parallelität mit künstlerischer Anlage als des geistigen Fermentes, welches die Identifizierung mit ihren im Egoismus wurzelnden Folgen des Mitleidgefühls und der Mitleidhandlung einleitet und erhält, enthebt uns aber nicht einer Antwort auf die Frage, ob denn in der Tat Menschen von großer Einbildungskraft stets auf der Seite des Mitleids zu finden sind, und anderseits, ob das Fehlen dieser intellektuellen Anlage auch das Mitleid ausschließt, ob mithin zwischen beiden Phänomenen

eine gleichmäßige Proportion stattfindet. Die Frage dürfte nicht schlechthin zu bejahen sein.

Schopenhauer hat mit Recht den Begriff des *δεύτερος πλοῦς* zur Erklärung des „ethischen Urphänomens" herangezogen, aber er hat den Begriff zu eng gefaßt, indem er ihn auf die eigenen leidvollen Erlebnisse beschränkt, wenn gleich diesem Faktor die allergrößte Bedeutung zukommt. Es läßt sich nämlich noch eine weitere Wurzel des Identifizierungsprozesses nachweisen, welche eine ebenso gewichtige Potenz darstellt, nachdem sie den Boden für die Identifizierung bereitet und empfänglich gemacht hat.

Mitleid wohnt vorzugsweise bei denen, die selber gelitten haben oder, ohne daß ihr eigener Lebenslauf unglücklich wäre, mit den vererbten und noch lebendigen Nachwirkungen der Leiden ihrer Vorfahren behaftet, durchsetzt und durchblutet sind, wie dies z. B. bei den Juden der Fall ist. Der Niederschlag der Unterdrückung, Demütigung und Peinigung der Voreltern wird aus dem Schacht der Vererbung ans Licht gezogen und tut nunmehr seine Wirkung als abgeleiteter *δεύτερος πλοῦς*. Alle die Reize und Einwirkungen auf das menschliche Gemüt, die in unendlichen Zeiträumen gespielt haben, haben auch dem Nachfahren ihr Gepräge aufgedrückt, welches als vererbte Leiderfahrung, als eingepflanzter Leidinstinkt und dadurch geschärfter Sinn für das Leid anderer das Mitleid hervorsprießen läßt. Der bloße Anblick fremden Leids würde vielfach kein Mitleid erzeugen, wenn nicht schon ein leidensfähiges Organ vorhanden wäre. Und dieses Organ wächst nicht bloß aus selbsterlebtem Leid heraus, sondern auch aus dem Leid der Vorfahren, deren Wunden und Narben wie andere Eigentümlichkeiten der Korporisation vererbt werden. Vererbung erworbener Eigenschaften, worüber das Nähere später beigebracht werden soll, heißt hier die Losung, und die im Mitleid gesuchte Moral muß vor Biologie und Zoologie das Feld räumen.

§ 14.

Das bloß legale Verhalten sagt nichts aus über die moralische Gesinnung, da es von dem abschreckendem Motiv entehrender Strafe und daraus folgender Pariastellung, welche sich insbesondere in der Verachtung seitens der Mitbürger kundgibt, erzwungen wird, oft auch in religiösen Vorstellungen über Lohn und Strafe in einem Jenseits seinen Grund hat. Aber auch unabhängig von menschlicher Satzung und Religion wird ein wahrer und echter Sinn für Recht und Billigkeit, der Gerechtigkeitssinn angetroffen, welcher ohne äußeren Zwang dem allmächtigen Egoismus Schranken setzt, und man muß Schopenhauer darin beistimmen, daß diese Gesinnung als Mitleid in schwächerer Form, als „Moralität" im engeren Sinne zu bezeichnen ist. Diese niedrigere Stufe des Mitleids bewirkt lediglich, daß der zum Unrechttun, das ist Verletzung des andern drängende Egoismus zurückgehalten wird, während das als eigenes Leid gefühlte fremde Leid dem ursprünglichen Egoismus zu Leibe geht und von ihm Opfer verlangt bis zur Vernichtung des eigenen Selbst zugunsten des fremden, aber mit dem eigenen identifizierten Selbst. Es ist offenbar, daß, wen die Identifizierung bis zur Selbstaufopferung treiben kann, im „moralischen" Sinne wertvoller ist, als der, der nur hindert, daß sein Egoismus sich auf Kosten des andern betätigte, bereichere. Der Grund dieser verschiedenen Wirkungsweise der Identifizierung ist deren größere oder geringere Deutlichkeit und Anschaulichkeit. In dem einen wird das

tat twam asi nur so weit lebendig, daß er kein Leid zufügt, der andere wird davon so durchdrungen und überwältigt, daß Alter und Ego völlig eins werden. Die scharfe Zäsur jedoch, die Schopenhauer zwischen Gerechtigkeit als dem bloßen Nichtverletzen des andern und der Menschenliebe als der werktätigen Hilfeleistung vornimmt, ist nicht zu billigen. Nur soviel läßt sich aufrechterhalten, daß das breite Feld von der schroffen Gegenüberstellung des realen und des idealen Ich bis zur Selbstaufopferung des Ego für das Alterego zahlreiche Abstufungen aufweist, welche ineinander übergehen. Die Scheidewand zwischen Ich und Nicht-Ich wird immer dünner und durchsichtiger, bis sie endlich ganz zusammenfällt, und je nach dem Punkte, an dem dieser Prozeß stehen bleibt, ist das Ich noch stärker oder schon schwächer als das Nicht-Ich, bis es zuletzt ganz in das Nicht-Ich aufgeht. Dementsprechend betätigt sich alsdann das Ich, und es kann zuweilen recht zweifelhaft sein, ob hierbei die Grenze innegehalten oder überschritten wird, diesseits welcher nur Gerechtigkeit das Szepter führt und jenseits welcher darüber hinaus eine rein karitative Handlung in Frage steht, zumal es oft schwierig ist, einwandfrei festzustellen, was in konkreto Rechtens ist, d. h. ob und inwieweit der andere durch mich verletzt würde, wenn ich eine gewisse Handlung bewirke oder unterlasse.

§ 15.

Während die werktätige Menschenliebe die Ausnahme bildet und eben deswegen wie alles Seltene Staunen und Bewunderung hervorruft, ist der Sinn für Gerechtigkeit verbreitet, von dem man nicht eben viel Aufhebens macht. Diese Erscheinung wird nur unzureichend dadurch erklärt, daß, wie die großen Künstler vereinzelt seien und das Mittelgut weitaus überwiege, so auch das Mitleid, das im ersten Stadium stecken bleibe, häufiger angetroffen werden müsse als das weiter fortgeschrittene, weil hier weitergehendere Anforderungen an die Anomalie der Durchbrechung des principium individuationis gestellt würden. Denn ein gewisser Rechtssinn bildet geradezu die Norm und heischt daher noch eine andere Erklärung, die auch nicht weitab liegt. Wir haben hier in Kürze auf die Idee des Staatsvertrags, des contrat social (Rousseau) einzugehen.

Schon die höheren Tiere zeigen im Nesterbau, Unterweisungen der Jungen und sonstiger Fürsorge Familiensinn und entwickeln vielfach den Herdeninstinkt mit monarchischer Spitze, um gegen Angriffe besser geschützt zu sein. Es ist klar, daß auch der homo sapiens sein Heil im Zusammenschluß suchen, aus den Familien Sippen, Verbände, Staatswesen hervorgehen mußten. Es sind im wesentlichen vier Gründe, welche aus rohen Anfängen nach und nach zur Staatseinrichtung geführt haben:

1. Der einzelne Mensch ist machtlos gegen die Elementargewalten.

2. Er ist den wilden Tieren an Kraft, Behendigkeit und natürlichen Schutzwaffen unterlegen.

3. Von Natur besteht ein bellum omnium contra omnes, so daß der einzelne dem Leid und Untergang preisgegeben ist.

4. Erst durch einen organisierten Zusammenschluß der Menschen wird die Arbeitsteilung ermöglicht, durch welche bessere Produkte für die Ernährung und Bekleidung erzeugt werden. Die Arbeitsteilung bedingt die menschliche Kultur und damit eine Steigerung der Interessen des einzelnen

und die Erleichterung ihrer Befriedigung. Für unsere Untersuchung ist nur die Frage von Bedeutung, welche Machtmittel der Staatsverband entfaltet, um an Stelle der ohne ihn bestehenden chaotischen Anarchie eine Respektierung der einzelnen Ichsphären durchzusetzen, und was daraus für die Erklärung des Gerechtigkeitssinnes zu folgern ist.

Die notwendige Koexistenz der Menschen verlangt ein Korrektiv gegen den Egoismus der einzelnen, die sich sonst gegenseitig vernichten würden (homo homini lupus). Man schließt sich daher zu einem Gemeinwesen zusammen, in dessen Kasse gleichsam jeder einen Teil seines natürlichen Egoismus opfert, um den anderen Teil unversehrt und des staatlichen Schutzes sicher zu erhalten. Art und Maß der Opfer sind alsdann Pflichten, Art und Maß des gewährleisteten Egoismus Ansprüche, die Summe beider das Recht, das Gesetz mit Exekutivzwang zur Duldung und zur Erfüllung, dessen Durchführung den staatlichen Organen obliegt. Der natürliche brutale Egoismus wird beschnitten und heißt alsdann Recht, geschaffenes Recht, ein Kunstprodukt. Die Zurückdrängung und Eindämmung des tierischen Egoismus ist wohlverstandener, besser verstandener Egoismus. Der natürliche Egoismus des Beutemachens, des Beraubens des andern wird durch die reflektierende Vernunft korrigiert und weicht dem intérêt bien entendu, welches lehrt, daß auch der Egoist beim allgemeinen suum cuique sich besser steht als beim bellum omnium contra omnes. Der Gerechtigkeitssinn ist ein von altersher, aus grauer Vorzeit, als Mensch und Mensch zusammentraten, Familien, Sippen und sodann weitere Verbände und schließlich einen staatlichen Organismus gründeten, überkommener, durch unzählige Generationen vererbter Instinkt geworden, zur Erhaltung der Gattung homo sapiens ebenso essentiell wie die allgemeine tierische Brutliebe und Brutpflege die von der Natur gewollte Erhaltung der Arten bedingt. Die Maxime der Gerechtigkeit ist also das Ergebnis vernünftiger Überlegung im Gemeinschaftsinteresse und bedeutet einen höheren, verfeinerten Egoismus, der um so tiefere Wurzeln schlägt, je stärker der Charakter des **ζῶον πολιτικον** (Aristoteles) sich ausprägt. Einige bezeichnende Stellen aus Rousseaus Abhandlung „Du contrat social“ seien hier wiedergegeben:

„Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. C'est alors seulement que, la voix du devoir succédant à l'impulsion physique, et le droit à l'appétit, l'homme, qui jusque-là n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants. Quoiqu'il se prive dans cet état des plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands . . ., ses sentiments s'ennoblissent . . .“

„. . . ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qu'il tente et qu'il peut atteindre: ce qu'il gagne c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède“ (l. I, chap. VIII).

„. . . c'est qu'au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes, et que, pouvant être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit“ (l. I, chap. IX).

„. . . chacun se soumet nécessairement aux conditions qu'il impose aux autres: accord admirable de l'intérêt et de la justice, qui donne aux déliberations communes un caractère d'équité."

„. . . il est si faux que dans le contrat social il y ait de la part des particuliers aucune renonciation véritable, que leur situation, par l'effet de ce contrat, se trouve réellement préférable à ce qu'elle était auparavant, et qu'au lieu d'une aliénation ils n'ont fait qu'un échange avantageux d'une manière d'être incertaine et précaire contre une autre meilleure et plus sûre, de l'indépendance naturelle contre la liberté, du pouvoir de nuire à autrui contre leur propre sûreté, et de leur force, que d'autres pouvaient surmonter, contre un droit que l'union sociale rend invincible" (l. II, chap. IV).

Noch schärfer spricht sich Hume aus, wenn er in seinen „Principles of morals" (London 1760) bemerkt:

„So true is it, that that virtue" (sc. justice) „derives its existence entirely from its necessary use to the intercourse and social state of mankind" (Section III, Part I).

„Common interest and utility beget infallibly a standard of right and wrong among the parties concerned" (Section IV).

„As much as we value our own happiness and welfare, as much must we value the practice of justice and humanity, by which alone the social confederacy can be maintained, and every man reap the fruits of mutual protection and assistance" (Section V, Part I).

„Had men lived without society, property had never been known, and neither justice nor injustice had ever existed" (Appendix II).

„That there be a separation or distinction of possessions, and that this separation be steady and constant, this is absolutely required by the interests of society, and hence the origin of justice and property" (ebenda).

Ähnlich äußert sich Spinoza in der Ethik IV 37 schol. 2, wo es zum Schlusse heißt: „in statu naturali nihil fit, quod justum aut injustum possit dici; at quidem in statu civili, ubi ex communi consensu decernitur, quid hujus, quidre illius sit. Ex quibus apparet, justum et injustum, peccatum et meritum nationes esse extrinsecas, non autem attributa, quae mentis naturam explicent!

§ 16.

Wenn das Recht erst mit der Koexistenz und der allmählich gewordenen staatlichen Gemeinschaft geboren wird, aber für den ganz auf sich selbst gestellten, asozialen Menschen ein leeres Wort ist, so bricht auch das Unrecht wieder durch und der nackte, tierische Egoismus, sobald sich die staatlichen Bande mit ihren zähmenden und abschreckenden Kautelen und Garantien lockern, wie in Kriegsläuften und bei inneren Revolutionen, falls anarchische Zustände die Oberhand bekommen. Anderseits erzeugt eine während unendlicher Zeiträume fortgesetzte Übung staatlicher Pflichten, deren vornehmste die Hochhaltung des suum cuique ist, einen ähnlichen Stand der Dinge, wie er botanisch-zoologisch in der Vererbung erworbener Eigenschaften seinen Ausdruck findet, und zwar mit der gleichen Begleiterscheinung der Rückschläge (Atavismen). Es sind in der Urgeschichte der behufs besseren Fortkommens zusammengeschlossenen Menschheit anerzogene und vererbte Richtungslinien für das Handeln in der Gemeinschaft, welche das Rechts-

gefühl als eine Art Naturtrieb schaffen und unverbrüchlich machen wie ein Glaubensdogma. Der Rechtssinn ist in der Hauptsache Staatsmoral, Staatsräson, welche sich aus der Verknüpfung der an sich schrankenlosen Einzelinteressen zusammensetzt, mithin nichts anderes als geklärter Egoismus. Die notwendigen und zweckmäßigen Einschränkungen der individuellen Willenssphären werden in Form von Satzungen, Gesetzen niedergelegt und überliefert, jedoch nach der auch das Walten der Natur beherrschenden lex parsimoniae nur so weit, daß die Koexistenz verbürgt ist. Was darunter fällt, muß als das Minimum der Möglichkeit einer geordneten Gemeinschaft erzwungen werden können; was darüber hinausgeht, steht im Belieben des einzelnen, weil die Staatsmaschine auch ohnedies funktioniert, und findet sich in solchen Naturen, bei denen der Gemeinsinn besonders stark ausgeprägt ist. Geht diese Anlage sehr weit, so entsteht die „moralische" Gesinnung: die Gemeinde der andern wird dem eigenen Ich scheinbar vorgezogen, in Wahrheit aber gleichgesetzt und wirkt daher auch nur als verfeinertes Ichmoment, als sublimierter Egoismus. Altruismus ist Egoismus, sei es direkt, weil er lediglich eine Substitutionsformel ist (tat twam asi), sei es indirekt als Steigerung des intérêt bien entendu im Staatsinteresse, als die höhere Spielart des kodifizierten Rechts.

Wenn das Staatsinteresse nur einen Teil des Handelns und Unterlassens heraushebt und nur diesen unter den Exekutivzwang stellt resp. mit dem abschreckenden Motiv der Strafe umkleidet und panzert, so leitet hierbei nicht bloß die Erwägung, daß mit der Erfüllung dieses Teils der Bestand des Staates bereits gesichert ist, sondern auch die Einsicht, daß eine darüber hinausgehende Beengung und Bestrafung des Ego umgekehrt den Bestand des Gemeinwesens gefährden würde, da die zentrifugalen Kräfte sich mehren würden, sobald die Individuen erkennen, daß sie mehr eingeschränkt werden sollen, als Grund und Zweck des Staates, nämlich die nach billigem Ermessen zu schützenden Interessen der anderen Staatsglieder, der Mitbürger es erfordern.

§ 17.

Es läßt sich häufig beobachten, daß sonst gerecht und billig denkende, ja wohltätige und hilfreiche Menschen sich kein Gewissen daraus machen, den Fiskus zu betrügen. Die Staatskasse ist ein Abstraktum und verhindert als solches die Möglichkeit einer Identifizierung. Ein anderer Grund ist ein nur mangelhaft ausgebildeter Gemeinsinn. Eine Übervorteilung der Staatskasse ist verwerflich, weil sie das Staatsinteresse schädigt, indem sie der Voraussetzung der Staatseinrichtung, das ist dem Schutz des wohlerwogenen Egoismus aller zuwiderläuft. In der Regel ist es schon diese Überlegung, welche eine derartige Handlungsweise zum Unrecht stempelt. Weiterhin sind Fälle denkbar, in welchen, zumal bei kleinen Gemeinwesen, ein Raub an der Staatskasse sich alsbald durch Anziehen der Steuerschraube für die Gesamtheit fühlbar machte, auch durch nunmehriges Versagen der Staatshilfe für soziale Bedürfnisse oder gar durch Ausbleiben der garantierten Bezüge der Beamten und Pensionäre usw. Rücken solche Folgen in anschauliche Nähe, so kann die Überlegung sogleich von der Intuition abgelöst werden, welche an die Stelle des unmittelbar benachteiligten abstrakten Staates die mittelbar benachteiligten physischen Personen setzt, und es entsteht dann bei der Beraubung der Staatskasse in uns ein ähnliches Gefühl

wie bei der Beraubung eines oder mehrerer Individuen: der reflexive Unwille über die Verletzung des Staatswohles verwandelt sich in Empörung über die Schädigung der konkreten Staatsglieder.

Wie die Benachteiligung des Fiskus der unmittelbaren Schädigung des einzelnen Individuums gegenübersteht, aber beides von der staatlichen Themis verpönt ist, so kann es vor ihrem Richterstuhl grundsätzlich keinen Unterschied machen, ob ein Reicher bestohlen wird, der den Verlust kaum oder gar nicht fühlt, oder ob ein Armer durch den Diebstahl von dem Notwendigsten entblößt wird. Das Minimum an Einbuße, das der Reiche erleidet, muß gleichfalls das Gefühl der Verletzung des Staatsinteresses, des mangelnden Bürgersinnes rege machen, weil dieses durchgängige Hochhaltung des suum cuique verlangt und eine an sich vielleicht zulässige Abweichung hiervon nicht in das Belieben und Ermessen des einzelnen stellen darf. Der Spielraum des Strafmaßes schafft einen Ausgleich in der Beurteilung verschieden gearteter Einzelfälle.

§ 18.

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, die einzelnen „moralischen" Tugenden durchzugehen und ihre egoistische Triebfeder bloßzulegen. Sie lassen sich unschwer sämtlich auf den exclusiven oder transponierten Egoismus zurückführen. Nur einige wenige Bemerkungen über Vergebung, Dankbarkeit, Vaterlandsliebe und Höflichkeit mögen hier einen Platz finden, weil damit viel Heuchelei getrieben wird und einige Wurzeln tiefer liegen.

Wenn Schopenhauer (Bd. X, S. 528 Anm.) treffend sagt: „. . . wer zu der Erkenntnis gelangt ist, die, nicht mehr in der Erscheinung befangen, das principium individuationis durchschaut, will durchaus keine Rache, sondern vergibt aufrichtig seinem Beleidiger und Mörder: eben weil er auch in diesem sein eigenes Ich wiedererkennt und daher deutlich sieht, daß der Wunsch nach Rache nur der Wunsch wäre, zu dem erlittenen großen Übel noch ein anderes ebenso großes in einer anderen Person zu erleiden: denn sein eigenes Wesen erkennt er gleichmäßig in beiden Erscheinungen", so springt die egoistische Natur der namentlich von der christlichen Ethik so vielgepriesenen Tugend der Vergebung in die Augen. Es ist nur ein anderes Ich, aber das Ich, welches von der süßen Rache abhält.

Auch die Dankbarkeit ist ein lediglich egoistischer Trieb mit doppelter Richtung, mit einem in die Vergangenheit und einem in die Zukunft gerichteten Blick. Man ist dankbar, weil auch künftighin Verhältnisse, Ereignisse eintreten können, die Beistand und Hilfe notwendig oder doch sehr wünschenswert machen, und man will sich — und anderen mit dem realen Ich Identifizierten — des Schutzes und Beistandes des jetzigen Wohltäters weiter versichert halten, da Undankbarkeit aufbringt und abwendig macht, auch wieder aus einem egoistischen Grunde, nämlich dem der Verletzung des Stolzes, d. h. der Nichtanerkennung der Macht des andern, welcher darauf ausgeht, sich Untertanen zu schaffen, den Kreis der Ergebenen und Hörigen zu erweitern, wobei jedoch die Einschränkung zu machen ist, daß der wahrhaft Mitleidige, weil das principium individuationis Durchschauende, trotz bewiesener Undankbarkeit gegebenenfalls wiederum das principium individuationis durchbrechen wird: aber echtes Mitleid ist selten und der hiervon Beseelte in der Regel doch auch exklusiv-egoistischen Erwägungen zugänglich, die ein Gegengewicht bilden könnten.

Diejenige Dankbarkeit, welche in die Zukunft blickt und demgemäß den Charakter einer Selbstversicherung an sich trägt, ist gänzlich verschieden von dem Gefühl, welches entspringt, wenn der Blick sich rückwärts richtet und auf der hilfsbedürftigen Lage ruht, in welcher man Wohltaten empfangen hat. Die durch die Einbildungskraft wiederum hervorgerufene Notlage sehnt abermals den Helfer herbei, dem man von neuem dankbar wird, weil er das Wohlbefinden, also die Selbstsucht gefördert hat, indem man den Übergang vom Mangel, der Not, dem Unglück zu erträglicheren, ja glücklichen Zuständen in der Imagination wiederholt. Hierher gehört auch das dankbare Gedenken eines Verstorbenen, durch dessen wirtschaftliche Fürsorge die gemeine Erdennot von uns genommen ist. Wie ich von mir selbst befriedigt bin, wenn ich meine Not bekämpft und überwunden habe, so bin ich es vom Handeln des andern, wenn dieser Leid von mir abgewendet hat. Immer ist es der Egoismus, sei es im Hinblick auf vergangenes Leid, sei es aus Besorgnis vor künftigem Leid, dem der andere abgeholfen hat oder abhelfen soll, welcher die Dankbarkeit hervorruft. Wem werktätiges Mitleid aufgezwungen wird und vor der Zukunft nicht bange ist, wird nichts von dankbarer Gesinnung spüren; er hätte sich schon selbst geholfen und fühlt sich stark genug, auch künftigen Wechselfällen aus eigener Kraft zu begegnen. Davon abgesehen, kann Undankbarkeit ihren Grund haben in der Scham über bewiesene Schwäche, offenbarte Unselbständigkeit und klagende Hilfsbedürftigkeit. Die Erinnerung hieran ist dem Stolzen unerträglich und deswegen weicht er der Betätigung dankbarer Gesinnung aus.

Verbrecher sind in der Regel für erwiesene Wohltaten dankbar, was abermals beweist, daß Dankbarkeit nichts mit uneigennützigen Gefühlen zu tun hat, sondern aus der Vorstellung des wieder lebendig werdenden Leids, also dem Egoismus in der Vergangenheit hervorbricht.

Die gleiche Lehre gibt das dankbare Tier, z. B. der Löwe des Andronikus, an die Hand. Auch bei den intelligenten Tieren bewirkt der Anblick und das Wiedererkennen des ehemaligen Wohltäters ein Wachrufen zunächst des damaligen Leids und sodann seiner Beseitigung, des wiedererlangten Wohlbefindens, was sich nunmehr in Wohlwollen gegen dessen Urheber umsetzt.

Die mit Recht an die Spitze aller staatlichen Tugenden gestellte Vaterlandsliebe ist nichts im „moralischen" Sinne Verdienstliches. Sie wurzelt in der Selbstliebe, deren geläuterte Form es ja gerade war, welche die Staatenbildung in die Wege geleitet hat. Der Staat, dem man angehört, verbürgt Sicherheit des Eigentums, die Freiheit und das Leben. Wer in so grundlegender Weise und in ausgedehntestem Umfang für mein Wohl sorgt, dem bin ich in eigenem Interesse treu bis zum Tode. Daher kommt es, daß von Vaterlandsliebe am meisten die Herrschenden erfüllt sind, welche vom Staate den stärksten Schutz und die größte Förderung ihrer persönlichen und Familieninteressen erfahren, während in den Volksschichten, die benachteiligt sind oder sich benachteiligt glauben, sei es aus Gründen der Rasse oder Religion, sei es, weil ihnen ein gewisses Maß gesicherter Lebenshaltung nicht zugestanden wird, ein leicht anschwellendes Ressentiment aufsteigt und die ursprüngliche Liebe zum Vaterlande erkalten läßt. Dieses Mehr oder Weniger an Schutz und Förderung erhärtet den eigennützigen Charakter einer Tugend, die so gern und so bombastisch mit dem Schimmer der selbstlosen Hingabe umwoben wird. Auch dahinter lauert der allmächtige Egoismus.

Weitere Elemente der Vaterlandsliebe bilden vor allem die gemeinsame Sprache, sodann die Hinneigung zu dem Gesellschaftskörper und geographischen Gebiet (Landschaft, Klima), dem man durch Geburt, Erziehung und Bildung angehört, Anhänglichkeit an den Ort und die Menschen, an dem und unter denen man aufgewachsen ist oder einen großen Teil seines Lebens zugebracht hat, die gesamte Lebensführung unter liebgewordenen Bedingungen der Umgebung, der Häuslichkeit und Innenwelt (Traditionen, Gewohnheiten, Gesetze, Einrichtungen und Beziehungen gesellschaftlicher und geselliger Art), und schließlich sind es die gemeinsamen Erlebnisse in Freud' und Leid der eigenen Zeit und der Altvordern, welche die Kinder desselben Landes zusammenschmieden. All dies macht das Heimatsgefühl aus, dessen egoistische Wurzeln zutage liegen. Denn es ist immer das Wohlbefinden der eigenen Person, sei es rein körperlich, sei es geistig oder gemütlich, welches die Liebe zur Heimat, zum Vaterlande weckt und erhält. Bei der Abwehr des äußeren Feindes wird auch das Mitleid, also der altruistische Egoismus, rege mit den vielen, denen Gefahr droht, und insbesondere mit den nächsten, so daß man zur Verteidigung von Weib und Kind, Haus und Hof das Leben willig in die Schanze schlägt. Daß der Vaterlandsliebe nichts „Moralisches" anhaftet, darauf weist schon der alte Satz hin „ubi bene ibi patria", welcher geschichtlich am schlagendsten illustriert wird durch die vielen, welche aus ihrem angestammten Vaterlande vertrieben wurden oder geflüchtet sind, wie z. B. die réfugiés (Hugenotten) und émigrés, und bald die treuesten Glieder ihres Adoptivvaterlandes geworden sind, eben weil es dort bene und optime war und in der früheren Heimat male und pessime; so entstammen zahlreiche hohe und höchste deutsche Militärs und Staatsbeamte ehemals französischen Familien.

Die Höflichkeit und äußere Freundlichkeit ist etwas rein Konventionelles und beruht auf dem Egoismus, den sie auszuschalten scheint, um das alltägliche Zusammenleben mit den vielen Reibungsmöglichkeiten zu erleichtern. Daher versagt sie gänzlich, wo es sich nicht mehr um Kleinigkeiten, sondern um wirkliche Interessen handelt: der bisher Höfliche läßt die Maske fallen und zeigt das wahre Gesicht des Egoisten vom reinsten Wasser. Man wird fast immer das Richtige treffen, wenn man hinter ausgesuchter Höflichkeit große Selbstsucht wittert. Je höflicher einer ist, um so egoistischer wird er sein, da, je stärker der Egoismus, er um so mehr Grund hat sich zu verbergen, sich mit dem Vorhang der Höflichkeit zu bedecken.

Charakter.

§ 19.

Ein so fundamentales Philosophem der von Schopenhauer begründete Primat des Willens (Charakters) und die Scheidung dieser Primäranlage von dem akzidentiellen Intellekt ist, so unhaltbar ist die Theorie, die er im übrigen vom Charakter aufstellt, wenn man von der Angeborenheit absieht, die eigentlich kein Vernünftiger hat bestreiten können, da nur der Intellekt und auch dieser mit gewissen Vorbehalten, als eine tabula rasa gelten kann. Er behauptet und verficht nämlich weiterhin den metaphysischen Ursprung des Charakters, seine Vererbung von seiten des Vaters und die Unveränderlichkeit.

In den von Grisebach herausgegebenen „Neue Paralipomena“ S. 159 bemerkt Schopenhauer: „Wie der schönste Menschenkörper in seinem Innern Kot und mephitischen Dunst verschließt, so hat der edelste Charakter einzelne böse Züge und das größte Genie Spuren von Beschränktheit und Wahnsinn“ und war gewiß weit davon entfernt, sich selbst eine Ausnahmestellung zu vindizieren. Und in der Tat findet seine Beobachtung auch auf ihn Anwendung, insofern er bei aller Freiheit und Schärfe des Geistes sich nicht von der Vorstellung einer überweltlichen Moral, einer moralischen Bedeutung der Welt und dem Ideal ihrer Verneinung emanzipieren kann. So tiefdurchdacht seine Zurückführung aller „Moral“ auf das Mitleid und des Mitleids auf das tat twam asi ist, so sonderbar und gekünstelt mutet es an, diesen nur verhüllten und verwandelten Egoismus mit aller Gewalt als etwas toto coele anderes ausgeben zu wollen als den gewöhnlichen Egoismus. Ebenso einseitig und eigensinnig ist sein starres Festhalten an der Unveränderlichkeit des individuellen Charakters, was ihn in ein unentwirrbares Labyrinth führt und ein Problem aufwerfen läßt, das durch seine Lehre im übrigen gar nicht veranlaßt wird.

Die Behauptung der Unveränderlichkeit des menschlichen Charakters ist ein Grundirrtum Schopenhauers, welcher daher rührt, daß er hier Ding an sich und Erscheinung nicht gehörig sondert. Gewiß verträgt das Ding an sich keine Geschichte, aber der Mensch ist kein Ding an sich, sondern dessen Erscheinung und daher deren Gesetzen, also auch der Zeit und der zeitlichen Entwicklung auf wirkende Ursachen hin unterworfen ebenso wie dem Raum und den in ihm wirkenden Lebensbedingungen. Der Mensch als Erscheinung ist ein historisches Gebilde, daher veränderlich, zeitlich, geworden und vollgesogen mit den Erscheinungsqualitäten seiner Vorfahren, von welchen er auch in der Hauptsache die „moralischen“ Vorstellungen ererbt hat. Schopenhauer spricht öfters von Tatsachen des Bewußtseins, deren letzte Wurzel das Gemüt des Menschen sei, ohne zu berücksichtigen, daß dieses Gemüt ein sehr allmählich Gewordenes ist, als ein durch den Vorstellungs- und Anschauungskreis der Vorfahren unermeßlicher Zeitperioden Zusammengesetztes, Gefärbtes und Gehärtetes seiner ganzen Struktur nach auf den homo sapiens der jetzigen Erdperiode übergegangen ist und innerhalb dieser letzten Periode noch unendlich fein und mannigfaltig sich variiert, differenziert und angereichert hat. Die meisten Moralisten — und Schopenhauer nicht zum wenigsten — leiden an dem Grundgebrechen, daß sie den Menschen als ein Fixum nicht nur für die Zukunft, sondern auch für die Vergangenheit ansehen und damit Erscheinung und Ding an sich zusammenwerfen.

Bevor wir jedoch näher hierauf eingehen, bedarf es einer Erörterung des vermeintlich metaphysischen Ursprungs des Charakters und seiner Qualifizierung als ausschließlich väterlichen Erbteils.

§ 20.

Wie der Verbrechertypus sich in dem männlichen Stamm oft weit zurückverfolgen läßt, so läßt sich noch weniger bestreiten, daß geniale Menschen oft kluge und geistreiche Mütter gehabt haben. Es ist aber weder erwiesen, daß dies immer der Fall oder auch nur der Regelfall gewesen, noch überall widerlegt, daß in den betreffenden Fällen die intelligente Mutter das Kind von einem gleichfalls intelligenten Vater empfangen hat. Wenn Schopen-

hauer bemerkt, daß, wenn eine hochintelligente Mutter einen geistigen Durchschnittsmenschen zur Welt gebracht habe, dies aus dem phlegmatischen Temperament des Vaters zu erklären sei, so läßt sich dieser Einwand insofern auch gegen ihn verwerten, als im Einzelfalle die Intelligenz des dem Anschein nach geistig beschränkten Vaters infolge mangelnder Energie dessen Vaters bei der Erzeugung nur geschlummert habe. Und mit dem gleichen Einwand könnte man wieder für die Fälle ausweichen, in welchen eine mäßig begabte oder gar beschränkte Mutter einem geistig hervorragenden Kinde das Leben gegeben hat, indem hier ihre Intelligenz latent gewesen, weil es ihrem Vater bei ihrer Erzeugung an Lebhaftigkeit und Energie gefehlt habe. Kurzum, die Schopenhauersche Doktrin untergräbt den Boden, auf dem sie steht, gerade dadurch, daß sie die Ausnahmen, die sich nun einmal nicht wegleugnen lassen, in sich hineinzwängt. Anderseits weisen vielfach gewisse ausgesprochene Charakterzüge auf die mütterliche Seite und sind dem Vater gänzlich fremd, wie es denn überhaupt mit der Theorie unverträglich ist, daß nicht selten Geschwister im Charakter (Grundaffekten) auffällig kontrastieren, eine Tatsache, die sich nicht wegdisputieren läßt noch immer in der verschiedenartigen Erziehung und Bildung einen Anhalt hat, aber wohl darin eine natürliche Erklärung findet, daß in der Komposition auch des Charakters bald die väterliche, bald die mütterliche Seite überwiegt. Wie mithin die Annahme eines ausschließlich mütterlichen Erbteils der Intelligenz durch die Erfahrung vielfach entkräftet wird, so kann auch die These des ausschließlich väterlichen Erbteils des Charakters nicht aufrecht erhalten werden, und es bedeutet nur eine Ausflucht, einen maskierten Rückzug, wenn Schopenhauer sich zuletzt mit dem „pater semper incertus“ zu helfen sucht. Mögen auch dann und wann Kuckuckseier ins eheliche Nest gelegt werden, so sind doch die Fälle, in welchen das legitime Kind dem mütterlichen Charakter weit näher steht als dem väterlichen, viel häufiger, und es beweist der Satz von der Unsicherheit der Vaterschaft als ultima ratio zuviel, weil damit der Theorie überhaupt die sichere Grundlage entzogen wird.

Die Verallgemeinerung, welche Schopenhauer mit seiner Scheidung der elterlichen Erbteile anstrebt, ist schon deswegen abzulehnen, weil hierfür die naturwissenschaftlichen Grundlagen fehlen, die inzwischen für die Beurteilung der Vererbungsfrage gewonnen sind. Im Sinne seiner eigenen Lehre sei nur noch darauf hingewiesen, daß es wahrhaft grotesk erscheint, dem einen Elternteil ausschließlich das Primäre und Wichtigste, den Charakter, zuzusprechen und die mütterliche Erbanlage mit dem sekundären Beiwerk des Intellekts abzuspeisen. Denn auch der schroffste Verfechter der Inferiorität des weiblichen Geschlechts muß davor zurückschrecken, die beiden Eltern so plump voneinander zu scheiden, eine qualitative und polare Gegensätzlichkeit zu schaffen, wo doch nur Gradunterschiede, Differenzen in quanto vorliegen. Indessen bedarf es dieser allgemeinen Erwägungen gar nicht, da die naturwissenschaftliche Ontogenese des Individuums die Vererbungslehre auf eine sichere Basis gestellt hat, von welcher aus exakte, Forschungsresultate gewonnen sind, und es darf mit Fug behauptet werden, daß Schopenhauer seine Lehre von der Vererblichkeit der Eigenschaften nicht aufgestellt hätte, wenn zu seiner Zeit auch nur ein Teil der Einblicke in das Wesen und den Ablauf der Befruchtung und in die weitere Entwicklung des Embryo bekannt gewesen wäre, die heute Gemeingut sind.

Die alltägliche Erfahrung lehrt, daß nicht nur Kinder verschiedener Eltern in ihrer äußeren Korporisation bald dem Vater, bald der Mutter folgen, sondern daß dies auch bei Geschwistern der Fall ist. Diese Schwankungen sind aber keine Zufälligkeiten, sondern Gesetzmäßigkeiten, wie denn überhaupt das Herrschaftsgebiet des Zufalls sich in demselben Maße verengt, in welchem die Forschung und Erkenntnis voranschreitet, und schließlich in ein Nichts zusammenschrumpfen wird, falls und sobald die kausale Bedingtheit, die alles Geschehen begleitet, durchschaut sein wird. Was aber von der äußeren Korporisation gilt, das muß auch für die innere Struktur und Lebensäußerungen der Organismen, mithin auch für den menschlichen Charakter und Intellekt Geltung haben. Nicht der mindeste embryologische Anhalt spricht dafür, daß es der Natur gefallen hätte, die Eizelle, die auf niederen Stufen so reich und umfassend ausgestattet ist, daß aus ihr allein ein neuer Organismus hervorgehen kann (Parthenogenese), auf höheren Stufen so stiefmütterlich zu behandeln, daß sie für den Kern des Individuums, seinen Charakter, zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken wäre. Es ist hier nicht der Ort, einen Exkurs über den Stand der botanisch-zoologischen Forschungen über die Vererbungsfrage zu geben; es sei nur an die beiden hervorragenden Naturforscher erinnert, die hauptsächlich die Bahn gebrochen haben, Boveri und Mendel, von denen wir ersterem einen tiefen Einblick in das Wesen der Befruchtung mit der Nachweisung der zur einen Hälfte vom Eizellkern, zur anderen Hälfte vom Samenzellkern stammenden Chromosomen als der Träger der elterlichen Eigenschaften, der Vererbungssubstanz (Idioplasma) verdanken, letzterem die scharfsinnig ausgeführten Bastardierungsversuche mit dem Ergebnis der Prävalenzregel und der Spaltungsregel, welches zwar zunächst auf botanischem Gebiet gewonnen, aber auch innerhalb des Tierreichs seine Bestätigung gefunden hat*). Durch diese und andere experimentelle Forschungsresultate, wie die Mutationslehre des Botanikers de Vries' ist die Schopenhauersche Hypothese weit überholt und sie schwebt nicht weniger in der Luft, weil sie sich öfters bewahrheitet, da es höchst befremdlich wäre, wenn nicht die Variante unter den möglichen, die Schopenhauers Annahme zustatten kommt, auch eintreten sollte. Allerdings darf nicht verschwiegen werden, daß auch die naturwissenschaftliche Forschung zurzeit noch keinen Aufschluß zu geben vermag, welche einzelne Funktionen des entwickelten Individuums den beiderseitigen Chromosomen zukommen resp. auf sie zurückzuführen sind. Aber sicherlich bietet hierfür das Verhältnis der gesamten Beschaffenheit zwischen Vater und Mutter, die divergierenden elterlichen Tendenzen, insbesondere die Stärke und Schwäche ihrer sexuellen Veranlagung, ihre allgemeine körperliche Verfassung zur Zeit der Befruchtung sowie das Maß und die Art der in ihnen von altersher aufgespeicherten Geschlechtsstoffe eine wichtigere Handhabe als ihr Geschlechtscharakter.

Haben wir sonach über die Vererbung der elterlichen Eigenschaften und ihre Dominanten feste Anschauungen uns zu eigen gemacht, wie sie zu

*) Nach einem Bericht der Frankfurter Zeitung (Nr. 312 v. 2. VIII. 1912, 3. Morgenblatt) über den Londoner Kongress für Eugenik hat Prof. Giuffrida-Ruggeni (Neapel) die Mendelschen Vererbungsgesetze auch beim Menschen bestätigt gefunden. Dasselbe behaupten Strassburger (Lehrbuch der Botanik. 9. Aufl., S. 266) u. a.

Schopenhauers Zeiten nicht möglich waren und die Überzeugung gewonnen, daß Vater und Mutter offenbar in ganz anderen Zusammenhängen an der Bildung des Kindes beteiligt sind, als es sich Schopenhauer vorstellen konnte, so folgt, daß es eine willkürliche Annahme ist, dem Charakter eine besondere metaphysische Herkunft in tieferem und anderem Sinne zuzusprechen, als das Verhältnis zwischen Ding an sich und Erscheinung gemeinhin rechtfertigt und auch dem Intellekt zugestanden werden muß. Wir werden später sehen, daß Schopenhauer diese Metaphysizität aus der ihm zum Axiom gewordenen Unveränderlichkeit des Charakters und aus dem Bedürfnis, eine moralische Bedeutung der Welt zu postulieren, ableitet. Hier sollte nur vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus auf das Haltlose einer Theorie hingewiesen werden, welche gleichmäßig von beiden Eltern überkommene Bestandteile des Individuums aufs einschneidendste sondern will und mit heterogenen Prädikaten belegt.

§ 21.

Wenn Schopenhauer dem Charakter eine außerzeitliche, mithin metaphysische Bedeutung zuerkennt, so heißt dies zwar nicht, daß er leugnen wolle, daß auch der Charakter ein physisches Substrat habe und in der gesamten Korporisation des Individuums irgendwo und irgendwie lokalisiert sein müsse, da auch er in die Erscheinung eingegangen und deren körperliche Formen angenommen habe. Dessenungeachtet hält Schopenhauer aufrecht, daß es mit dem Charakter eine ganz andere Bewandtnis habe als mit dem Intellekt, indem er jenen an den metaphysischen Himmel versetzt, diesen irdisch entstehen und vergehen läßt. Wir haben von Schopenhauer den Intellekt als den Diener des Willens (Charakters) zu begreifen gelernt. Wer aber begriffe den weltlichen Diener eines überweltlichen Herrn?

Wie vorhin bemerkt, deckt sich die Metaphysizität des Charakters mit seiner Konstanz während des irdischen Lebenslaufes. Was außerhalb der Zeit geprägt ist, kann sich in der Zeit nur entfalten, auseinanderziehen, aber nicht seiner Wesenheit nach ändern. Außerzeitliche Festlegung und innerzeitliche Schwankung und Variabilität widersprechen einander. Da ersteres angenommen werden muß, kann letzteres nicht statthaben, und wo es so scheint, unterliegen wir einer Täuschung. So lehrt Schopenhauer und verstrickt sich dabei in das für ihn unlösliche Problem, wie tief die Wurzeln der Individualität gehen, und woher die himmelweite Verschiedenheit der Charaktere stammt. Wir wollen nun das Problem von der anderen Seite anfassen und den Nachweis erbringen, daß der Widerspruch zwischen Metaphysizität und Veränderlichkeit durch Widerlegung der Konstanz seine Auflösung findet, somit die Veränderlichkeit zu Recht besteht, was notwendig auch die aus Überschwenglichkeit und Mystik geborene Metaphysizität zu Falle bringt.

§ 22.

Die Frage, ob der Charakter des Menschen beständig oder veränderlich sei, ist nicht losgelöst von der gesamten übrigen Welt der Organismen zu entscheiden, sondern muß im Rahmen alles Lebenden untersucht und geklärt werden, wie die Physiologie eines Organismus schon die Ergründung seines und seiner Voreltern Schicksale nicht entbehren kann. Nun kann es zwar hier nicht unsere Aufgabe sein, des näheren auf die ausgedehnten For-

schungsgebiete der Abstammungslehre und der Vererbung erworbener Eigenschaften einzugehen. Wir können aber auch nicht daran vorbeigehen, ohne eine fühlbare Lücke zu lassen, und es soll daher eine gedrängte Übersicht der wesentlichsten Forschungsergebnisse folgen, insoweit daraus unser Thema betreffende Schlüsse zu ziehen sind.

Lamarck wie Darwin lehren die gemeinsame Abstammung der Lebewesen von wenigen Urformen und die Entstehung der gesamten Pflanzen- und Tierwelt einschließlich des Menschen zufolge der nicht weiter erklärlichen gewaltigen und unerschöpflichen Gestaltungskraft der Natur aus der Veränderlichkeit der Arten durch die Umbildung der Formen, indem unter dem Einfluß gleicher äußerer Existenzbedingungen die Individuen einer Art in der gleichen Weise abgeändert werden, sich an mannigfache auf sie wirkende Einflüsse der neuen Umgebung, an alle nur erdenklichen Lebensverhältnisse anpassen. „Der Grad der Umwandlung ist im großen und ganzen der verflossenen Zeit proportional. Die scheinbar konstante Spezies erweist sich als bloßer Durchgangspunkt in einer veränderlichen Formenreihe*).“ Nicht nur der Aufbau der Organismen wird von der Außenwelt beeinflußt, sondern auch die ausgebildeten Organismen erleiden durch sie Veränderungen, wobei die sog. Funktion eine wichtige Rolle spielt, indem die Organe eines Tieres durch geeignete Funktion in ihrem Wachstum gefördert werden, bei Nichtgebrauch dagegen eine Rückbildung erfahren. Die äußeren Umstände nämlich schaffen verschiedene Bedürfnisse und sodann Gewohnheiten (Lebensbedingungen und Lebensweise), welche die häufigere Anwendung dieses oder jenes Organs erfordern, das sich infolgedessen entwickelt und vergrößert, während der Nichtgebrauch (z. B. der Augen der in beständiger Finsternis lebenden Höhlentiere) es vermindert, verkümmern und endlich ganz verschwinden läßt. Diese äußeren Umstände üben also auf die Form und die Organisation der Tiere einen Einfluß aus, welcher sich anatomisch als sichtbare Veränderung und Besonderheit absetzt, welch letztere wiederum auf dem Wege der Zeugung übertragen und durch Erblichkeit erhalten wird, soweit keine neuen Bedürfnisse und Gewöhnungen dazwischentreten**). Wird z. B. eine bestimmte Muskelgruppe durch öftere und intensive Benutzung stärker, dann kann deren Anlage im Keim und damit auch das aus dem so veränderten Keim hervorgehende Tochtertier sich ändern.

Die Variabilität der Arten steht demnach in engstem Zusammenhang mit dem Problem der Erblichkeit erworbener Eigenschaften, da sie nicht statthaben könnte, wenn nicht die Veränderungen, welche an den Muskeln, Nerven, Sinnesorganen und anderen Geweben, den somatischen Zellen des fertigen Organismus entstehen, durch Übertragung auf den Keim auch an den Geschlechtszellen entsprechende Veränderungen hervorriefen, so daß die Tochterorganismen, welche aus den Geschlechtszellen entstehen, die gleichen Gewebs- und Organveränderungen zeigen.

Nach O. Hertwig (vgl. Allgemeine Biologie, 3. Aufl., S. 659) gehen die neuerworbenen Eigenschaften eines Individuums als Bestandteil in die Erbmasse seiner Zellen ein und werden als ein dauernder Besitz späteren Generationen überliefert, ebenso wie die von dem Individuum ererbten Eigen-

*) Boveri, die Organismen als historische Wesen. Würzburg 1906.

**) Vgl. Charles Depéret: Les transformations du monde animal 2. Aufl. Uebersetzt von Wegner. Stuttgart. 1909. S. 25ff.

schaften sich als ein Besitz betrachten lassen, der erst allmählich von früheren Generationen der Art im Laufe des großen Entwicklungsprozesses der Natur in Anpassung an äußere Ursachen erworben worden ist. Die Erbmasse ist von kleinen Anfängen aus Schritt für Schritt um neue Glieder bereichert worden, hat ihr materielles Gefüge von Generation zu Generation verändert, immer neue Eindrücke in sich aufnehmend, dem Gehirn vergleichbar, das immer neue Reihen von Gedächtnisbildern und von daraus abgeleiteten Vorstellungen in seiner Substanz festhält.

Wie der ganze Körper, so haben auch dessen Organe ihre Geschichte, so daß es verwunderlich wäre, wenn nicht auch der menschliche Charakter seine besondere Geschichte hätte, zumal, wenn man sich vorstellt, daß dessen Anlagen und Eigenschaften lokalisiert, d. h. an körperliche Organe gebunden sind. Die notwendige Folge von regelmäßigen Handlungen und Gewöhnungen, welche durch andersartige Lebensbedingungen verursacht werden, ist eine Veränderung des physischen Substrats, was mit einer Veränderung auch der körperlichen Substanz, in welche der Charakter eingebettet ist, Hand in Hand geht. Ist einmal die *φύσις* von Grund aus verändert, so ist die Kausalität zwischen neuem Substrat und neuen Lebens (Charakter-) äußerungen definitiv hergestellt — bis durch Einwirkung abermals anderer Lebensbedingungen das Spiel von neuem beginnt.

§ 23.

In seinem Werk „Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens" (2. Aufl., Leipzig 1908) hat Richard Semon auf strenger naturwissenschaftlicher Grundlage und vielfach gestützt durch experimentelle Belege insbesondere P. Kammerers nachgewiesen, daß die reizbare Substanz des Organismus, gehöre er dem Protisten-, Pflanzen- oder Tierreich an, nach Einwirkung und Wiederaufhören eines Reizes und nach Wiedereintritt in den sekundären Indifferenzzustand dauernd verändert ist, was er „engraphische" Wirkung nennt, weil die Wirkung der Reize sich in die organische Substanz eingräbt oder einschreibt. Die Stammesgeschichte zeigt, daß mit der Steigerung der nervösen Erregbarkeit sich auch die engraphische Empfänglichkeit steigert. Jeder Organismus befindet sich dauernd unter dem Einfluß aller möglichen Energiearten und Reize; um jedoch eine Wirkung auszuüben, bedarf jede Einwirkung einer bestimmten Stärke und Dauer — Schwellenwert des Reizes — und einer gewissen Kontinuität-Reizsummation. Der individuell erworbene Engrammschatz ist vererblich. Das in bezug auf seine individuelle Mneme noch jungfräuliche Individuum, das sich soeben von dem elterlichen Organismus abgelöst hat, besitzt bereits einen ungeheuren Reichtum ererbter Engramme. Durch Einwirkenlassen desselben Reizes auf eine bereits engraphisch vorbereitete Generation wird ein von Fall zu Fall zunehmender Effekt erzielt. Ererbte Engramme sind durch Reize ebenfalls engraphisch veränderbar. Bei den höheren Wirbeltieren wird eine zirkumskripte Lokalisation der individuell erworbenen Engramme (Erinnerungsbilder) in die Großhirnrinde verlegt. Die Tatsachen der Regeneration und der experimentell beeinflußten Embryogenie lehren, daß jede Zelle eines Organismus sich im Besitz aller derjenigen Engramme befindet, die der Organismus als Ganzes von seinen Vorfahren ererbt hat. Die engraphischen Einwirkungen, die den Organismus in seinem individuellen Leben treffen,

wirken auf jedes einzelne Protomer (Einheit, welche noch unter der Zelle liegt) des Körpers nach der Art, wie der Reiz in den Organismus eintritt und wie sich die Erregung in diesem fortpflanzt, in verschiedener Stärke. Die reizbare Substanz der Keimzellen wird erst auf Umwegen und in der Regel abgeschwächt getroffen. Häufige Wiederholung im individuellen Leben und Wiederholung dieser Wiederholung in der Folge der Generationen ist aber imstande, schließlich aus dieser zunächst subliminimalen engraphischen Wirkung supraliminale, d. h. manifestationsfähige erbliche Engramme zu erzeugen, mit anderen Worten, auch minimale Wirkungen summieren sich durch Häufigkeit und Dauer und kommen aufgespeichert schließlich mit beträchtlichem Gewicht zur Geltung.

An der erregbaren Substanz der Protisten, Pflanzen und Tiere finden sich Eigenschaften („Erregungsdispositionen"), die dadurch charakterisiert sind, daß sie für gewöhnlich latent sind. Durch bestimmte Einflüsse werden sie ganz ebenso wie die individuell erworbenen Engramme aus diesem Latenzstadium aktiviert, um über kurz oder lang wieder latent zu werden. Jede Wiederkehr des „ekphorischen" Einflusses bewirkt den Wiedereintritt des betreffenden Erregungszustandes, der durch die zugehörige Reaktion manifestiert wird.

Die Einflüsse der Außenwelt wirken mithin in zwiefacher Weise verändernd auf den Organismus ein, einmal im Sinne einer vorübergehenden Veränderung und sodann durch diese hindurch engraphisch verändernd, also dauernd umbildend. Die auf unserem Planeten stets wechselnde äußere energetische Situation wirkt also als Umgestalterin; die Fähigkeit der organischen Substanz, von jeder Erregung auch engraphisch beeinflußt zu werden, wirkt als Erhalterin dieser Umgestaltung in der Flucht der Erscheinungen, mit anderen Worten, die Vererbung ist das erhaltende, beharrende, die Anpassung das umgestaltende Prinzip; aus beiden allein wird die Mannigfaltigkeit der Organisation verständlich.

Die Vererbung erworbener und in der nervösen Substanz des Organismus lokalisierter „Engramme" wirft ein überaus helles Licht auf früher Gesagtes, indem jetzt anatomisch-physiologisch erklärlich wird, wie — außer dem eigenen Leid (δεύτερος πλοῦς) — auch der Niederschlag der Leiden, durch welche die Vorfahren hindurchgegangen sind, im Nachkommen die Empfänglichkeit für das Leiden anderer, das Mitgefühl, das Mitleid vorbereitet hat. Die „Mneme" als das Gefäß früherer Leidensengramme ist der nicht mehr bewußte Boden für das Aufkeimen des Mitleids. Daraus erklärt sich auch, weshalb derjenige, der bloß theoretisch das principium individuationis durchschaut, aus dieser bloßen Erkenntnis heraus noch nicht mitleidig zu werden braucht. Fehlen bei ihm Engramme und Mneme, so weiß er zwar, daß Ich und Nicht-Ich identisch sind, aber er fühlt es nicht, d. h. er identifiziert sich nicht (mit dem andern). Erfahrungen am eigenen Leibe (δεύτερος πλοῦς) und dem Eindruck nach vererbte Erlebnisse der Vorfahren setzen am intensivsten das ab, was wir jetzt Moral nennen.

Das gleiche wie vom Mitleid gilt von dem geläuterten Egoismus des Rechtssinnes als staatlichen Bewußtseins (Gemeinsinns), das allmählich entstanden und zäh festgehalten von dem Gehirn, in das es sich eingegraben hat, seit unvordenklicher Zeit von Generation auf Generation fortvererbt ist.

§ 24.

Den Darlegungen Semons, dessen hauptsächliches Verdienst es ist, bereits feststehende Lehren der Entwicklungsgeschichte der Organismen vertieft und auf neue Formeln gebracht zu haben, mögen noch einige wenige Einzelergebnisse naturwissenschaftlicher Forschung, die auch die Entstehung, Fort- und Umbildung des menschlichen Charakters beleuchten, angefügt werden.

Transplantationsversuche der Geschlechtsdrüsen an Ratten und Meerschweinchen (Steinach) sowie an Damhirschen (Brandes) haben die körperlich wie seelisch vollständige Verweiblichung von Tieren, die als Männchen geboren waren, und die ebenso vollständige Vermännlichung vormaliger Weibchen zur Folge gehabt hat und gleichzeitig den Beweis geliefert, daß die Sexualität, mit dem Blute durch den Körper kreisend, den gesamten Organismus bis in die letzten Zelleinheiten durchdringt und durchsäuert. Wenn aber durch Kunst das Geschlecht auf den Kopf gestellt werden kann, so wird wahrlich Natur mit ihren elementaren grenzenlosen Kräften und Einwirkungen nicht dahinter zurückbleiben und den Charakter des Menschen zu schleifen, zuzustutzen und zu wandeln vermögen, wenn auch das Sichtbarwerden in einem einzigen Lebenslauf selten ist. Die Voraussetzung ist lediglich, daß erworbene psychische Eigenschaften resp. Abweichungen von dem bisherigen Bestand auch physische Änderungen im Organismus dergestalt hervorrufen, daß diese letzteren substantiell auf die Nachkommen übergehen. Damit wird der Einwand beseitigt, daß „erworbene" Eigenschaften nur Firnis seien, welcher bei heftigen tiefgehenden Reaktionen abfalle, so daß der angeborene Charakter wieder rein zum Vorschein komme, da dies nur möglich ist, so lange der Erwerb des Neuen sich noch nicht im Keimplasma abgesetzt hat.

Die Verfolgung der Mendelschen Erbregeln beim Menschen ist zwar noch nicht weit vorgeschritten, läßt es aber nicht zweifelhaft erscheinen, daß auch die Übertragung der Charakteranlagen dem gleichen Prinzip unterliegt, daß sich diese Merkmale spalten und wieder vereinen, Außeneigenschaften hervorrufen und wieder zum Verschwinden bringen, der individuelle menschliche Charakter also sich nicht als Ganzes unverrückt forterbt, sondern je nachdem von einer Generation zur andern sich zu modifizieren vermag. Die Bastardierungsversuche erhellen das Dunkel. Die Kombinationen sind so zahllos und wachsen so ins Ungeheure an, daß es keine Schwierigkeit mehr machen wird, sobald die Forschungen weiter gediehen sein werden, auch die Differenzierungen der menschlichen Charaktere und Verstandesfähigkeiten aus den Mendelschen Regeln (Prävalenzregel — Spaltungsregel) abzuleiten.

Wenn im Verlauf des Befruchtungsvorgangs aus irgendeinem Grunde der Komplex der beiderseitigen Chromosome defekt wird, also nicht vollständig auf das neue Individuum übertragen werden kann, so ist die Folge, daß diejenige elterliche Eigenschaft, die in dem fehlenden Chromosom fixiert war, nicht zur Ausbildung gelangt. Hieraus erhellt die Möglichkeit der moralischen wie intellektuellen Verschiedenheit der Kinder gleicher Eltern insofern, als der Defekt eine ins Gewicht fallende psychische Eigenschaft betreffen kann, so daß das eine Kind an elterlicher Vererbungssubstanz in dieser Beziehung reicher ist als das andere, also z. B. sich später durch Mut und Tapferkeit

oder eine künstlerische Geistesrichtung auszeichnet, während das mit dem Defekt behaftete zwar nicht die gegenteilige Erscheinung aufweist, wohl aber insoweit indifferent bleibt, eine mehr mittlere Linie einhält, was jedoch dem Beobachter als eine wesentliche Verschiedenheit auffällt. In Zusammenhang hiermit steht das Ausbleiben der Funktion, demzufolge eine von einem Elternteil überkommene Charaktereigenschaft latent bleiben kann, wenn ihr der Nährboden (Motivation) fehlt, auf dem sie sich entfalten könnte, was im Verlauf weiterer Generationen dazu führt, sie im Keim abzuschwächen und schließlich ab- und auszustoßen, weil sie sich nicht mehr in der Konstitution ausprägt, nicht mehr in den Geschlechtszellen niederschlägt.

§ 25.

Während noch Cuvier zur Erklärung der Veränderungen unseres Planeten und seiner Bewohner plötzlich auftretende gigantische Erdrevolutionen als eine unabweisbare Annahme hinstellte, sind Lyell und die neueren Geologen wohl einmütig von der Unhaltbarkeit der Cuvierschen Theorie überzeugt und der wohlbegründeten Auffassung, daß, wenn man nur einen genügend langen Zeitraum zugrunde lege, die gleichen Einflüsse, die für eine kurze Epoche langsam und kaum merklich wirken, im weiteren Verlauf unaufhaltsam die Erdoberfläche und die Organismen umgestaltet haben. Die Umwandlungen, die sich allmählich vollzogen haben, sind nicht die Folge unbekannter und unerklärlicher Kräfte und Gewalten, sondern durch die Länge der Zeit bedingt, während welcher bekannte und nur im Einzeleffekt geringfügige, aber im Gesamteffekt wirkungsvollste Ursachen tätig gewesen sind.

Diese geologische Beweisführung läßt sich mutatis mutandis mit größtem Erfolg gegen die von Schopenhauer behauptete Unveränderlichkeit des menschlichen Charakters verwerten, weil sie auch dessen allmähliche Differenzierung erklärlich macht, die nur für unseren an eine oder wenige aufeinanderfolgende Generationen (Lebensläufe) gebundenen Blick nicht erkennbar ist, so daß wir als Beständigkeit ansehen, was in Wirklichkeit nur ein Minimum, ein Punkt einer endlosen Reihe ist. Könnten wir gleichsam durch ein rückwärtiges Fernglas ein ganzes geologisches Zeitalter hinaufverfolgen, so würde auch die moralische Differenzierung, die Charakterverschiedenheit der Menschen deutlich werden. Wie der geologische Umwandlungsprozeß noch heute vor sich geht, wenn auch ungeheure Zeitspannen erforderlich sind, um sichtbare Veränderungen der Erdrinde hervorzubringen, so verhält es sich auch mit der allmählichen Veränderung des menschlichen Charakters, der nur deswegen unveränderlich erscheint, weil unser Lebenszeitmaßstab das Minimum von vorgehender Veränderung als feinster Differenzierung nicht mehr erfassen kann, vielmehr unmeßbare Epochen erforderlich sind, um der deutlichen Wahrnehmung zugängliche Abweichungen festzustellen, welche schließlich in Gegensätze wie gut und böse ausmünden.

Cuvier vertritt die Lehre von der Konstanz der Arten und im Zusammenhang hiermit begründet er die Lehre von den Erdrevolutionen. Schopenhauer bekennt sich als Anhänger Cuviers, seiner Erdkatastrophen und jedesmal neuen Tierwelt— Objektivationsstufen des Willens zum Leben —, deren vermeintliche Konstanz ihm den Gedanken der Konstanz auch des menschlichen Charakters eingegeben zu haben scheint. Mit der Niederwerfung der

Artkonstanz durch die Lamarck-Darwinsche Deszendenztheorie fällt auch die Schopenhauersche Charakterlehre, die zudem ihre gänzliche Ohnmacht bewies gegenüber der nun einmal unleugbar vorhandenen moralischen Differenzierung der Individuen, für die Schopenhauer keine Erklärung hat, wie er selbst eingesteht.

§ 26.

Man könnte versucht sein, im Atavismus eine Stütze für die Konstanz des Charakters zu erblicken. Angenommen nämlich, daß ein gegebener Charakter A durch Anpassung sich zu A′ modifiziert, die Bedingungen der Anpassung nachher wieder wegfallen und A′ wieder zu A wird, so könnte diese Erscheinung so gedeutet werden, daß A zwar eine Zeitlang, so lange nämlich das Anpassungsvermögen wirkt, latent gehalten, zum Versinken gebracht werde, aber sogleich wieder auftauche, wenn der Druck der Anpassungskräfte dem von neuem und stärker einsetzenden Gegendruck der ursprünglichen Existenzbedingungen weiche. Dem ist jedoch entgegenzuhalten: Entweder es liegt ein echter Atavismus vor — dann hat noch keine wahre, das Wesen (Keimplasma) treffende und vollendete Anpassung stattgefunden, da sonst der Rückschlag ohne Kausalität in der Luft hinge, oder der Anpassungsprozeß hat sich geschlossen und abgesetzt — dann kann ein Rückschlag nur die Folge abermals veränderter Lebensbedingungen sein, die zufällig den früheren, ersten gleichen und deswegen von neuem die alte Form hervorrufen, d. h. es liegt kein wahrer Atavismus vor, nur äußerlich besehen scheint es so, sondern es ist eine abermalige Veränderung infolge von Anpassung eingetreten.

§ 27.

Wie schon angedeutet, verhehlt sich Schopenhauer nicht, daß er mit dem Prinzip der Beständigkeit des individuellen Charakters in eine Sackgasse geraten ist, und es ist bezeichnend, wie nach den von Grisebach in den Neuen Paralipomena herausgegebenen Aufzeichnungen der letzten Jahre ein gewisser Skeptizismus vernehmlich wird, indem er das Problem hin und her wälzt und sich vergeblich abmüht, einen Ausweg zu finden. Denn einerseits sind Unveränderlichkeit des Charakters und moralische Differenziertheit der Individuen unvereinbar, anderseits scheint letzteres gegen die Identität und metaphysische Einheit des Willens als Ding an sich zu verstoßen. Schopenhauer gesteht resigniert, daß, wie tief die Wurzeln der Individualität gehen, zu den Fragen gehöre, deren Beantwortung er nicht unternehme, daß es das schwerste aller Probleme, ja ein Mysterium sei, daß wir in der angeborenen moralischen Disposition so grundverschieden seien, und daß vielleicht nach ihm einer den Abgrund beleuchte und erhelle, der sich infolge der großen ursprünglichen ethischen Verschiedenheit auftue, die bei der Außerzeitlichkeit des Willens, der Angeborenheit des der Ewigkeit entsprossenen Charakters durch nichts Immanentes zu erklären sei. Aber nicht allein die mit der Metaphysizität verquickte scheinbare Konstanz des individuellen Charakters hat Schopenhauer verblendet, er hat auch durch die fälschliche Zuweisung des Charakters ausschließlich auf das väterliche Erbteil und des Intellekts ausschließlich auf das mütterliche Erbteil sich selbst den Weg aus dem Labyrinthe versperrt und verschlossen, indem er sich des schwerwiegenden Mittels zur Erklärung der Differenziertheit beraubt

hat, welches in der Mischung der elterlichen Charakterqualitäten liegt*) — womit allerdings noch nicht alles restlos beglichen ist, da in der Entwicklungsgeschichte des Menschen die Anfänge der Differenzierung nach wie vor dunkel blieben, wenn nicht Anpassung und Vererbung erworbener Eigenschaften das erlösende Wort sprächen, und überdies die verschiedenartige Beschaffenheit der tierischen Vorfahren des Menschen, dessen Abstammungsweg nicht in einer geraden Linie zurückläuft, sondern kollateral vorzustellen ist, es verdeutlichte, daß schon die ersten Menschen im Charakter, in ihrem sog. moralischen Teil, mehr oder minder erheblich voneinander abgewichen sein dürften.

§ 28.

Die scheinbar abgrundtiefe Kluft, welche den guten vom bösen Menschen trennt, verleitet Schopenhauer dazu, einen das innerste Wesen, den Kern treffenden Gegensatz anzunehmen, der nicht mehr physisch erklärt werden könne, also einen metaphysischen Ursprung haben müsse. Daher schreibt sich alle Moralität, die Lehre von der Moral, und daher kommt der Grundirrtum, in dem Schopenhauer befangen war, wenn er eine Moral des Mitleids und eine moralische Bedeutung der Welt postulierte. Denn die Kluft ist gar nicht unüberbrückbar, es gibt der Übergänge manchen, wie denn die Natur überhaupt keine Sprünge macht, sondern nur allmählich ansteigt und variiert. Unser Auge und Gefühl freilich nimmt selten mehr wahr als gerade die Pole einer Entwicklungsreihe, deren ungeheure Ausdehnung selbst nicht perzipiert wird. Daher kommt es, wie Nietzsche betont, daß wir Gegensätze annehmen, wo nur Gradverschiedenheiten vorliegen. Von dieser entwicklungsgeschichtlichen Auffassung aus befremdet es ebensowenig, einen hilfreichen, sich für seinen Nächsten aufopfernden Menschen neben einem schadenfrohen, grausamen, am Leiden des Nächsten sich weidenden Bösewicht zu sehen, wie Wolf und Lamm, Geier und Taube. Ja, es dürfte die Natur mehr Mühe und Arbeit gekostet haben, im Charakter gänzlich entgegengesetzte Tierarten hervorzubringen, als menschliche Antipoden moralischer Beschaffenheit. Wäre uns das krause Buch der prähistorischen Geschichte unserer Vorfahren von ihrem ersten Auftreten an aufgeschlagen, wie es ja bereits teilweise gelungen ist, die Entstehung der Tierarten, der Pflanzenwelt, der Gesteinsschichten zurückzuverfolgen, so würden uns Kausalzusammenhänge offenbar werden, nach welchen die Differenziertheit der heutigen „moralischen“ Menschen in ihren Gründen so klar und einfach zutage träte, wie wir es für die Abhängigkeit des Intellekts und der Korporisation von äußeren Faktoren längst nicht mehr bezweifeln.

§ 29.

Schopenhauer berücksichtigt nicht den gewordenen Menschen, wobei man freilich nicht auf wenige Generationen, auch nicht auf Jahrtausende sich beschränken darf. Läßt man hingegen von den Menschenaffen bis zum Höhlenmenschen und von da bis zum historischen homo sapiens die unendliche Reihe wechselnder Gestalten an sich vorüberziehen, die intellektuell immer höher hinansteigen und in ihrem Charakter die Vererbungstendenzen

*) Auch in der Botanik ist es bei der sexuellen Fortpflanzung gegenüber der vegetativen auf Qualitätsänderungen abgesehen (Strassburger, Lehrbuch der Botanik. 9. Aufl. S. 260).

von Myriaden von Vorfahren in sich aufgenommen haben, so muß man Schopenhauers Lehre von der Unveränderlichkeit des individuellen Charakters von Grund aus verurteilen. Wenn 100000 Jahre einen gegebenen Charakter nur ritzen, so scheint wohl der mit einer Lebensdauer von 70 Jahren vorbeiwandelnde individuelle Charakter zu beharren. Denn ein so festes und hartes Gepräge, wie es der angeborene Charakter ist, läßt sich nicht schon durch Einwirkungen, die nur die Zeitspanne eines einzelnen Lebenslaufes währen, umgravieren, — obgleich hier auf Shakespeare hinzuweisen ist, der seinem Hamlet in der Szene mit der Königin (III, 4) die Worte in den Mund legt: ,,. . . Use almost can change the stamp of nature" —, wohl aber werden im Laufe von Hunderten oder Tausenden von Generationen Abweichungen, welche anfänglich noch nebel- und schattenhaft sind, sich deutlich markieren lassen, vorausgesetzt, daß der gleiche oder ein verwandter modifizierender Faktor unermüdlich tätig ist. Sieht man nur einmal von einer metaphysischen Basis des Charakters ab, womit freilich die Schopenhauersche Philosophie in einer ihrer Grundvesten erschüttert wird, so ist nicht einzusehen, warum sich beim Charakter das Spiel von dem den Stein aushöhlenden Wassertropfen nicht wiederholen soll. Die Unveränderlichkeit des menschlichen Charakters ist nichts weiter als eine Täuschung des notwendig engen Gesichtsfeldes, welches nur einen kleinen Ausschnitt möglicher Erfahrung an die Hand gibt. Dies verkennt Schopenhauer, indem er die vom Menschen im Laufe der Jahrmillionen erworbenen und vererbten Qualitäten und Differenzierungen, die schließlich das Ansehen von Instinktartigem und Ursprünglichem erhielten, ignoriert und den homo sapiens, wie er sich in der historischen Zeit präsentiert, als etwas Fertiges und Unverrückbares ansieht, für dessen Gewordensein und zukünftige Entwicklungsmöglichkeiten ihm der empirische Atem ausgegangen ist, der daher als höchste und letzte, der Erklärung nicht weiter zugängliche Willensstufe von ihm angesehen wird.

Die Frage nach den Wurzeln der Individualität wird Schopenhauer nur dadurch zu einem unlöslichen Problem, daß der individuelle Charakter als unveränderlich hypostasiert wird. Gibt man diese Annahme insoweit — mehr ist nicht nötig und falsch — preis, als Einflüsse der Umgebung zugestanden werden, die nach undenklichen Zeitperioden das Bild des individuellen Charakters abändern können, wie dies für die aufsteigende Tierreihe angenommen werden muß, wenn man sie überhaupt erklären und nicht zur biblischen Schöpfungsgeschichte greifen will, so ist die Charakterverschiedenheit der Individuen nichts Unbegreifliches mehr, um so weniger, als mindestens Reste aller Charaktereigenschaften in jedem Individuum sich finden und gegebenenfalls hervortreten. Das für Schopenhauer Problematische und Mysteriöse, das in der Grundverschiedenheit der angeborenen ,,moralischen" Disposition liegt, hellt sich auf und verschwindet, sobald man die Zoologie und vergleichende Anatomie gebührend zu Wort kommen läßt. Wie die physischen und intellektuellen Eigenschaften des Menschen sich in dessen allgemeiner Korporisation, dem Gehirn und Nervensystem aussprechen, so müssen sich auch für die einzelnen Charakterzüge anatomische Substrate, Lokalisationszentren, nachweisen lassen, mag auch der heutige Stand der Forschung hierüber noch in den Anfängen stecken, und es wird damit die Notwendigkeit, ja jeglicher Anhalt für einen metaphysischen Ursprung des Charakters entfallen. Alle Qualitäten, aus welchen ein Individuum zusammen-

gesetzt ist, sind so, wie sie von den Vorfahren im Laufe unendlicher Zeiträume erworben wurden, vererbt, mithin angeboren, und unterliegen sodann auch ihrerseits im weiteren Fortgange der Generationen äußeren Einflüssen, durch welche wiederum vererbliche Modifikationen erworben werden, Abschwächung dieser und Steigerung jener Charaktereigenschaft auf langer Stufenleiter bis zum Verlust der einen bzw. Neuschaffung der anderen. „Der alles beherrschende Grundton ist die Idee des historisch Gewordenen" (Boveri a. a. O.), die nicht nur den Aufbau der Organismen, sondern auch bei den höheren Gattungen und Arten die individuellen Abweichungen und beim Menschen die moralische Differenziertheit, die Unterschiede des Charakters der Erklärung zuführt. Umgekehrt wäre es unerklärlich, wenn eine völlige Identität der menschlichen Charaktere bestünde, da in solchem Falle das allgemeingültige Naturgesetz der Kausalität erschüttert wäre, welchem doch auch der Mensch in seinem gesamten Bestande unterworfen ist, aber entzogen sein würde, wenn die Charakterbildung über allen Wassern schwebte. Übrigens ist alles Leben Differenzierung und die Aufhebung der Verschiedenheiten und Spannungsweiten wäre mit der Vernichtung alles Daseins gleichbedeutend. Je höher das Leben und die Kultur ansteigt, um so größer und schärfer werden die Divergenzen in den Individuen und Geschlechtern. Weisen die niedrigeren Tierspezies noch den gleichen Charakter auf, so lassen sich bei den höheren Arten schon individuelle Abstände erkennen.

Wenn der empirische Charakter des einzelnen Menschen sein in der Zeit auseinandergezogener intelligibler Charakter ist, so ist auch der intelligible Charakter der Gattung Mensch als ein in der Zeit, d. h. in die unabsehbare Reihe der Generationen auseinandergezogener zu verstehen. Ist es richtig, daß überall die tiefere Erklärung durch das principium individuationis erschwert wird und sich erst dem eröffnet, der es durchbricht, warum soll man hier, wo es sich um den menschlichen Charakter handelt, am einzelnen Individuum haften bleiben und dieses seinem Charakter nach als etwas ganz und gar Eigenes, Selbständiges, Unveränderliches, von allen empirischen Bedingtheiten und Gesetzmäßigkeiten Losgelöstes, als granitener Fels Dastehendes auffassen müssen? Ex nihilo nihil fit: der Sprößling ist ein Kompositum seiner Eltern; aber nachdem er einmal diese — von Generation zu Generation fortgesetzte — Erbanlage, diesen elterlichen Eigenschaftenkomplex erhalten hat, steht er auf eigenen Füßen und unterliegt den Einwirkungen der Umwelt, so daß er auch Charaktereigenschaften allmählich abstoßen, andere aufnehmen kann. Warum sollten psychische Faktoren in der Fähigkeit des Modifizierens vor physischen zurückstehen? Warum sollte nicht auch beim menschlichen Charakter analog chemischen Verbindungen und Abspaltungen durch weitere Berührungen und Beziehungen eine gleichsam chemische, d. h. essentielle Veränderung in der Zusammensetzung stattfinden können? Hiermit ist die Frage nach den Wurzeln der Individualität, dieses Kreuz der Schopenhauerschen Charakterlehre, gelöst, und es widerlegt sich ein transzendenter Hinweis, daß der Charakter der Ewigkeit entsprossen, weil er durch nichts Immanentes zu erklären, vielmehr allen physischen Einflüssen entrückt sei.

* * *

Wenn ein feiger Volksstamm unversehens isoliert wird, große Gefahren und Angriffe mächtiger Gegner bestehen muß, so wird er, falls er nicht unter-

geht, erstarken und in Anpassung an die neuen Verhältnisse, die seine Existenz bedrohen, Talente zur Tapferkeit entwickeln, die zum Kampf und zur Überwindung vonnöten sind. Und umgekehrt gibt die Geschichte Beispiele an die Hand, daß ein von Hause aus tapferes, ritterliches, stolzes Volk durch langandauernde Knechtung und Demütigung feige und servil wird, infolge stärkster Erschwerung des Erwerbs der Mittel zum Lebensunterhalt zu Betrug und Wucher geneigt wird, um nicht elend verhungern zu müssen. Weicht der Druck und wird es wieder hell und licht um die Verbannten und Verschmachtenden, so wird nach und nach ein moralisches Regenerationsvermögen einsetzen und die Entarteten zur früheren edlen Art zurückführen. Das zoologische Gesetz, daß unter dem Einflusse gleicher äußerer Existenzbedingungen, der Wirksamkeit oder Aussetzung einer Funktion, die Individuen einer Art in der gleichen Weise Veränderungen erleiden, reicht der Psychologie (Charakterologie) die Hand und erzwingt den Schluß, daß, wenn ein begrenzter menschlicher Verband unter andere Existenzbedingungen gebracht wird, dieses neue Milieu, vorausgesetzt, daß es in die bisherige Lebensführung andauernd scharf und tief und womöglich gegensätzlich einschneidet, dauernde Änderungen des ganzen Volkscharakters hervorrufen kann. Und so geht es herunter bis zum einzelnen Individuum, falls dieses gesondert tiefgehende und nachhaltige Einflüsse von außen erleidet und diese individuellen Einwirkungen unter ständiger Wiederholung fortgesetzt weiter vererbt werden. Alles in der Natur fließt und der Mensch sollte etwas Starres sein?

Es läßt sich beobachten, daß Energie und konsequente Tatkraft nachlassen, wenn übermäßige Arbeit oder Aufregung oder der Eros viel Nervenkraft absorbiert hat, so daß als Folge der eingetretenen Nervenschwäche sich ein Zickzackkurs herausbildet, Unentschlossenheit, Unbeständigkeit, Feigheit sich einstellt, und daß dieser andere Kurs dauernd und auf die Deszendenz übertragbar zu werden droht, wenn nicht alsbald für Ersatz des übermäßigen Verbrauchs gesorgt wird. Man wende nicht ein, daß Nervenschwäche Schwächung des Intellekts bedeute, da dieser von der Nervenkraft genährt werde, deren Nachlassen auch ein Nachlassen und Schwinden der Hemmungen und Antriebe zur Folge habe, welche ihre bisherige Kraft wiedererlangten, sobald der Intellekt von der wiedererstarkten Nervensubstanz besser gespeist werde; es würde also nicht der Charakter verändert, sondern der Intellekt sei geschmälert, weil in der Aufnahme und Bewertung der Motive gehemmt, so daß eine restitutio in integrum des Intellekts auch den ursprünglichen Charakter rehabilitiere. Denn nicht die Überlegung, die Motivation, das Denkvermögen hat gelitten — sie sind gegen früher eher gesteigert —, sondern die Reaktions- und Entschlußkraft, das ist der Charakter hat eingebüßt und Modifikationen erlitten.

So lassen sich alle möglichen Charakterzüge in ihr Gegenteil verkehren oder doch je nachdem abschwächen oder verstärken, sofern nur zwei Bedingungen vorhanden sind: nachhaltige Einwirkung und Druck der Außenwelt und ein hinreichend ausgedehnter Zeitraum, d. h. eine Reihe von Generationen, durch welche die ursprünglich mäßige Erbanlage der vom Ahnen begonnenen Anpassung in fortschreitender Steigerung sich hindurchzieht.

Allerdings ist die Variabilität, die Anpassungsmöglichkeit durch äußere Ursachen nicht denkbar, wenn nicht das Individuum auf halbem Wege entgegenkommt. Der individuelle Charakter muß die Fähigkeit, modifiziert zu

werden, in sich tragen, die Modifikationen infolge von Anpassung müssen gleichsam prästabiliert sein, so daß die Einflüsse von außen die Änderungen nicht sowohl begründen als auslösen, was nur eine andere Ausdrucksweise ist für den bereits gestreiften und noch näher auszuführenden Satz, daß in jedem Individuum alle Neigungen und Eigenschaften des Charakters potentia einbegriffen sind, lediglich in quanto differieren und nur des Zauberwortes hinreichender Motivation bedürfen, worunter auch der Druck der Außenwelt fällt, um aus ihrem Schlummer zu erwachen und aktu ans Tageslicht zu treten. Ist aber der (durch die Geschlechtsprodukte) überkommene Charakter bereits virtuell mit der Modifikabilität versehen, belastet, so haben empirische Veränderungen im Verlauf des Lebens des Individuums und zumal seiner Deszendenz nichts Auffälliges mehr an sich, so wenig die naturwissenschaftliche Lehre von der phylogenetischen Präformation, nach welcher jede Art sich von niederen zu höheren Formen aus inneren Ursachen weiter entwickelt hat, befremdlich erscheinen kann. Auch die Moralität im eigentlichen Sinne, das Mitleid und Wohltun, wurzelt, wie wir oben dargelegt haben, in der Hauptsache im eigenen resp. von den Vorfahren vererbten Leid, das den Charakter imprägniert und durchsetzt hat, so daß er dafür empfänglich wurde.

* * *

Die Metaphysizität und die Unveränderlichkeit des individuellen Charakters sind bei Schopenhauer gegenseitig bedingt, Correlate, Wechselbegriffe. Der Ursprung dieser Lehre liegt in der Kantischen Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich, dem empirischen und intelligiblen Charakter, woraus Schopenhauer folgert, daß das, was sich in der Zeit als der individuelle Charakter erweist, in seiner Gesamtheit bereits im Moment der Entstehung fixiert gewesen sein muß und daher seiner Beschaffenheit nach als etwas Außerzeitliches keinerlei zeitlichen Veränderungen unterworfen sein kann. Sein Irrtum besteht aber einmal darin, zu verkennen, daß der intelligible Charakter Wandlungsmöglichkeiten in sich bergen kann, und es daher verfrüht ist, ihn unter Ausschluß jeglicher Modifikabilität zu konstruieren. Sodann aber bedeutet das Intelligible, Unveränderliche, Ewige nicht das einzelne Individuum und nicht die Gattung, ja nicht einmal die große Reihe der Objektivationsstufen des Willens, die Typen oder platonischen Ideen; nichts dergleichen ist im strengen Sinne intelligibel, sondern intelligibel ist nur das Ganze als solches, welches sich für unsere Sinne, Nerven und Gehirn auseinanderzieht sowohl in Typen und Gattungen als auch in Individuen. Sie alle sind empirisch greifbar oder begrifflich-empirisch zusammengefaßt und haben nichts mit dem völlig unerkennbaren Ding an sich zu tun, welches sie alle umfaßt und in sich begreift. Daher ist alles dies, auch in der allgemeinsten und entlegensten Abstraktion, noch empirisch und als empirisch dem Wechsel und der Veränderung unterworfen. Nur die Kurzsichtigkeit und Kurzlebigkeit des Menschen bringt den Irrtum zuwege, daß ein gegebener Charakter aere perennius sei. Wir sehen nur den empirischen Charakter, welcher sich durch alle Gattungen, Arten und Individuen hindurchzieht und etwas Fluktuierendes, durch äußere Verhältnisse Modifizierbares darstellt. Könnte man lange Zeiträume und zahlreiche Generationen überschauen, so fände man leicht, wie Steinchen um Steinchen

abbröckelt, Krümchen auf Krümchen anschwemmt, dem Druck des Daseinskampfes gehorchend, veränderten Daseinsbedingungen sich anpassend.

§ 30.

Wenn es uns im vorstehenden gelungen ist, von breiter naturwissenschaftlicher Basis aus die Schopenhauersche Lehre von der Unveränderlichkeit des Charakters wirksam zu bekämpfen und im Zusammenhange damit dessen metaphysischen, d. h. ein für allemal festgelegten Ursprung zu widerlegen, so haben wir uns nunmehr gegen eine weitere transzendentale These zu wenden, welche Schopenhauer in die Zwangslage des Problems, an dessen Lösung er verzweifelt, gebracht hat, woher bei der metaphysischen Einheit des Willens als Ding an sich die himmelweite Verschiedenheit der Charaktere stamme. Diese These lautet, daß der Wille zum Leben in jedem Individuum ganz und ungeteilt zur Erscheinung komme, und verführt ihn nach dem mathematischen Axiom, daß, wenn zwei Größen einer dritten gleich sind, sie auch untereinander gleich sein müssen, zu der Folgerung, auch die individuellen Charaktere, weil sie auf die gleiche metaphysische Wurzel zurückgingen, müßten gleichmäßig beschaffen sein, was doch der Wirklichkeit ganz und gar widerstreite. Wir werden dartun, daß die These irrtümlich ist und nicht einmal grundsätzlich von seiner Lehre im übrigen gefordert wird, vielmehr ihr zuwiderläuft und darüber hinaus den Nachweis erbringen, daß, wenn sie zu Recht bestünde, gerade hierdurch die „moralische" Differenziertheit ihres vermeintlich problematischen Charakters entkleidet würde.

Haben wir uns das Ding an sich, den Willen, als in Raum und Zeit auseinandergezogen zu denken, und macht erst der Raum die Vielheit des Nebeneinander möglich, dann ist der Wille nicht die einzelne Erscheinung, sondern die Summe aller Erscheinungen, und nur diese repräsentiert ihn ganz und ungeteilt. Das Ding an sich vereinigt alle wirklichen und möglichen Willensprädikate, welche in der Erscheinung des Individuums getrennt sind; also deckt sich der einzelne Mensch nicht mit dem Gesamtwillen. Und ebenso verhält es sich mit der Zeit, der Vielheit des Nacheinander. Der Wille ist kongruent nur mit allen je gewesenen, seienden und je werdenden Erscheinungen und beschränkt sich nicht auf den einzelnen in der Zeit ausgebreiteten Charakter. Es ist nicht ersichtlich, wie er seine die ganze Zeit beherrschenden Manifestationen, die Ewigkeit umfassenden Emanationen schon erschöpfen sollte in der Hervorbringung eines nur ein Zeitminimum währenden Menschenlebens. Sonach besteht eine Identität nur zwischen dem Willen und der Gesamtheit seiner Erscheinungen; alles im Raum und Zeit Auseinandergezogene, gleichsam Aufgesplitterte muß zusammengefaßt werden, um den Willen zu bilden, aus dieser Vereinigung das eine Willensprinzip hervorgehen zu lassen, und zwar nicht bloß das Gegenwärtige und Vergangene, sondern auch das verschleierte und unabsehbare Zukünftige gehört dazu. Unser zeitlich wie räumlich beschränkter Verstand kann nur Teile nebeneinander und nacheinander erblicken und fassen, und wenn auch schon der kleinste Teil seinen Ursprung, d. h. den Willen zum Leben nicht verleugnet, so ist es doch zuviel behauptet und irreführend, jedes Individuum die ganze Rolle des Willens spielen zu lassen.

Die Frage nach dem Grund der Verschiedenheit des menschlichen Charakters ist schließlich keine andere als die Frage nach dem Grund der

verschiedenen Stufen der Objektivation des Willens überhaupt. Es sind eben alles empirische Differenzierungen ein und desselben metaphysischen Prinzips, welches sich selbst in seiner Einfachheit und Einheit vor unseren Augen verbirgt. Schopenhauer hat sich die Antwort auf die Frage, die ihm soviel Pein macht, ohne einen in seinem System liegenden Zwang dadurch erschwert, daß er den Willen ganz und ungeteilt in jedem Individuum sich offenbaren läßt. Ganz und ungeteilt ist aber nur der Wille zum Leben in jedem Erscheinungsobjekt gegenwärtig, in seinen für uns sichtbaren Attributen (Wirkungen, Äußerungen, Naturgesetzen) hat er sich gespalten, wie nach Newton das Licht in das Farbenspektrum zerlegt wird. Die einzelnen Willenserscheinungen wären demnach, um im Gleichnis zu bleiben, nur Farben, Färbungen, die der Wille ausstrahlt, und nur die Verschmelzung aller Weltfarben, aller Objekte ergäbe das Licht, das ist den metaphysischen Willen. Und wie allen Farben ein Lichtabglanz gemeinsam ist, so allen Individuen der Wille zum Leben.

Daß jedes Individuum den ganzen und ungeteilten Willen repräsentiere, ist so wenig wahr, wie daß der Mensch mit dem Stein, der menschliche Charakter mit der Schwerkraft identisch sei. Zwischen Wille und Erscheinung schiebt sich das durch Raum und Zeit begründete principium individuationis, wonach für uns nur Einzelwesen erkennbar sind, deren Gesamtheit erst die sinnenfällige Offenbarung des einen Willens ausmacht. Ein jeder ist zwar nur Wille, seine Objektivation, aber der Wille hat nicht sein Ganzes in ein Erscheinungswesen hineingelegt. Er spaltete sich — das ist das principium individuationis*).

§ 31.

Wenn nach Schopenhauer jedes Individuum die Erscheinung des ganzen einheitlichen Willens darstellt und trotzdem die einzelnen Individuen voneinander grundverschieden sind, so klafft ein Abgrund, den wir vermieden haben, indem die erstere Annahme fallen gelassen wurde. Es läßt sich aber auch von der anderen Seite her eine Brücke schlagen, wenn nämlich die Untersuchung ergeben sollte, daß die Grundverschiedenheit der menschlichen Charaktere eine Unterstellung ist, welche bei näherem Zusehen nicht standhält. Und in der Tat macht Schopenhauer selbst bei den unablässigen Bemühungen seiner letzten Lebenszeit, sich aus dem Dilemma herauszuwinden, wie sie sich in den Neuen Paralipomena wiederspiegeln, Konzessionen in dieser Richtung (die er jedoch wieder verkettet mit dem Verhältnis des Willens zur Erkenntniskraft, wodurch das Dunkel noch größer wird). So sagt er u. a. (siehe a. a. O. S. 165): „Etwas können wir die Schwierigkeit des Problems dadurch mildern, daß wir bemerken, daß alle jene Verschiedenheit denn doch am Ende nur den Grad betrifft, und die Grundneigungen, Grundtriebe in allem Lebenden sämtlich vorhanden sind, nur in sehr verschiedenem Grad und verschiedenem Verhältnis voneinander." Er

*) Bemerkenswert sind die mit obigem übereinstimmenden Stellen, welche Deussen in seiner Allgemeinen Geschichte der Philosophie, I, 3, S. 22/23 aus dem Mahâbhâratam anführt, in welchen geschildert wird, wie das Brahman in allen Farben der Welt erscheint und doch von keiner ihrer Erscheinungen ganz befaßt wird. „Alles . . . entsteht als ein Teil aus meiner Kraft." „Von mir in der Gestalt des Unentfalteten ist diese ganze Welt ausgebreitet worden. Alle Wesen werden von mir, nicht aber werde ich von ihnen befaßt."

hätte aber noch einen Schritt weiter gehen und sogar Identität behaupten müssen, weil sie gefordert wird als zwingende Konsequenz aus der Vorstellung, daß in jedem Individuum der ganze Wille gegenwärtig ist. Wenn dies auch nicht zu billigen ist, weil der Wille mit dem principium individuationis sich gespalten hat*), so scheint doch der Gattungscharakter des Menschen im wesentlichen die gleiche Skala aufzuweisen und höchstens graduell in den einzelnen Individuen abzuweichen, nicht aber qualitativ, d. h. ihrem innersten Wesen nach, welches vielmehr alle moralischen Möglichkeiten umfaßt, jedoch in gewissen Abstufungen nicht sowohl ausprägt als zum Vorschein kommen läßt. Eine bloß graduelle Verschiedenheit aber ist durch die obigen naturwissenschaftlichen Darlegungen hinlänglich erklärt und verständlich gemacht worden.

§ 32.

Mit der Differenzierung des menschlichen Charakters ist es gar nicht so weit her, als Schopenhauer glauben machen will. Auch im Guten steckt das Böse, und auch der Böse zeigt edle Regungen, was ja auch Schopenhauer keineswegs verkennt**). Wie der beste und edelste Mensch nicht frei ist von niederen Trieben und häßlichen Affekten, Anlagen zum Bösen und Verruchten in sich trägt, die auf übermächtige Anlässe hin zum Leben erweckt werden, so kann auch der Bösewicht Herzensgüte offenbaren. Eine irgendwie tiefgehende moralische Verschiedenheit ist nur scheinbar, äußerlich, weil hier der Intellekt bedeutender und daher mehr verbirgt, dort inferiorer und daher mehr offen legt von dem, was man Charakter heißt. Es ist weiter zu beachten, daß Charakterzüge latent bleiben können, wenn bei den Vorfahren des betreffenden Individuums dahingehende Reaktionen nicht mehr verursacht, die entsprechenden Willenstriebe nicht mehr ins Spiel gesetzt worden sind. Der Wiedereintritt kräftiger Reaktionen bringt Handlungen wieder zum Vorschein, deren Möglichkeit im Unterbewußtsein tief geschlummert hat. Was latent war, wird auf einmal zur höchsten Verwunderung seines Trägers selbst sich äußern, sobald es durch die dahingehörige Motivation erweckt wird. Die betreffende Klaviatur war eben lange nicht mehr gespielt worden. Nicht die Charaktere an sich sind verschieden, ihre Äußerungen sind es. Wie und inwieweit sich aber ein Charakter äußert, das hängt von den zufälligen Motiven und Gegenmotiven ab, läßt also noch kein abschließendes Urteil zu über die gesamte Beschaffenheit seines eigentlichen Kerns. Die Kriminalwissenschaft hat wohl ein Interesse daran, den Versuch eines Verbrechens anders anzusehen und milder zu bestrafen als das vollendete Delikt, weil praktisch-politische Gesichtspunkte vorherrschen, obgleich der Verbrecher alles getan hat, was von ihm abhängt, um das Verbrechen auszuführen. Aber bei der moralischen Beurteilung kann die Vollendung nicht schwerer wiegen als der Versuch, da beides die gleiche Sinnesart und Betätigung be-

*) Man vergleiche N. P., S. 166 die Frage: „Wäre ich etwa in den dem Fehler Leibnitzens bei seiner identitas indiscernibilium entgegengesetzten geraten?“ — nämlich durch Annahme einer identitas discernibilium —, woraus die merkwürdige Skepsis hervorblickt, welche Schopenhauer gegenüber seinem Grundsatz, daß der Wille ganz und ungeteilt in jedem Individuum vorhanden sei, bewegt. Aber, wie es scheint, konnte er sich nicht entschließen, am Ende seines Lebens eine ihm unerläßlich dünkende Grundlehre seines Systems aufzugeben

**) Vgl. u a. N. P., S. 159, 163; Werke, Bd. III, S. 671, Bd. V, S. 229/230.

zeugt. Dem analog entfernt sich der Gute nicht vom Bösen, wenn ihr innerstes Wesen gleich beschaffen ist und nur der Verschiedenartigkeit der von außen einwirkenden Motive halber verschieden zutage tritt. Wenn es unbestreitbar ist, daß die meisten Charaktere sich gar nicht genügend entwickeln, d. h. mangels der erforderlichen Motive gar nicht vollständig, ihrer ganzen Ausdehnung und Tiefe nach ans Tageslicht treten, so ist die Folgerung unabweisbar, daß, wenn man von guten und schlechten Menschen spricht, dies lediglich auf einer stückweisen Kenntnis des Charakters beruht, was zur eigenen Überraschung und zu anderer höchstem Befremden sich bewahrheitet, wenn einmal gänzlich unerwartete Handlungen den in jedem verborgenen Keim wie zum Guten so zum Schlechten bloßlegen. Wie die chemischen Elemente ohne Zuführung von Reagentien ihr Wesen, ihre Eigenschaften nicht offenbaren können, so bleibt der Charakter des Menschen ohne die Einwirkung von Motiven zum Handeln unbewegt und verschlossen. Also fällt meist der Erscheinung, der beschränkten Entfaltung des Charakters zur Last, was uns verleitet, schwerwiegende, grundsätzliche Divergenzen in ihm selbst anzunehmen. Würden die Erlebnisse der Individuen an Umfang und Intensität die gleichen sein und alles herauszukehren vermögen, was der Charakter in sich birgt, so würde sich eine Übereinstimmung ergeben, welche die Differenzen weit überragt und in Schatten stellt, die teils auf Mitleid, das ist einen nur verhüllten Egoismus zurückzuführen sind, teils in zoologischen Vorgängen eine ausreichende Erklärung finden. Moralisch gleichen sich die Menschen weit mehr als intellektuell, und „Individualität" im Sinne der Differenziertheit sollte eigentlich nur den höheren und höchsten Intelligenzen zugesprochen werden, gebührt aber nicht den Charakteren als ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal.

Der edle, empfindsame und höchst mitleidige Rousseau hat, wie er bekennt, in seiner Jugend die Magd Marion eines Diebstahls beschuldigt, den er selber begangen hatte. Es bedurfte also bei diesem äußerst feinfühligen und gerecht denkenden Manne nur eines genügend starken egoistischen Motivs, welches hier als Furcht vor Entdeckung und Entlarvung mit darauffolgendem Schimpf und Schande und zu gewärtigender Brotlosigkeit wirkte, um sich durch eine verabscheuenswerte Handlung auf eine Stufe mit dem Bösewicht zu stellen.

Helvetius behauptet ausdrücklich eine ganz oder ziemlich gleiche Beschaffenheit der Menschen (siehe Schopenhauer N. P. S. 164).

Dasselbe besagen des Terenz berühmte Worte im Heauton Timorumenos I, 1, 25: „Homo sum: humani nihil a me alienum puto."

Goethe gesteht, er habe die Empfindung, daß er fähig sei, jedes Verbrechen, von dem er lese, selbst zu begehen; von allen Verbrechen könne er sich denken, daß er sie begangen habe. Alle Laster — mit Ausnahme des Neides — sehe er als möglich bei sich selber an*).

Friedrich der Große schreibt an Voltaire (siehe Oeuvres complètes de Voltaire. Paris Hachette & Co. 1869, Bd. 46, S. 87, Brief v. 9/7. 1777): „. . . il me semble qu'il y a un levain de férocité dans le coeur de l'homme,

---

*) Die Belegstellen finden sich in einer im Feuilleton der Frankfurter Zeitung (18. VIII. 1912, 4. Morgenblatt) abgedruckten Mitteilung von Professor J. Schwalbe (Berlin).

qui reparaît souvent quand on croit l'avoir détruit. Ceux que les sciences et les arts ont décrassés sont comme ces ours que les conducteurs ont appris à danser sur les pattes de derrière; les ignorants sont comme les ours qui ne dansent point".

Hume bemerkt in den „principles of morals" sect. V part II: „. . . no passion, when well represented, can be entirely indifferent to us: because there is none, of which every man has not within him, at least, the seeds and first principles" und sect. IX part I:

„. . . if it be allowed, what surely, without the greatest absurdity, cannot be disputed, that there is some benevolence, however small, infused into our bosom; some spark of friendship for human kind; some particle of the dove, kneaded into our frame, together with the elements of the wolf and serpent."

§ 33.

Wir schließen die Kritik der Schopenhauerschen Charakterlehre, indem wir das Ergebnis kurz dahin zusammenfassen:

Nach Schopenhauer ist der Charakter unveränderlich, weil metaphysisch bedingt, also keinen zeitlichen Einwirkungen unterworfen, was auch durch die Erfahrung bestätigt werde. Nun sind aber die Charaktere verschieden. Woher kommt das, zumal der Wille ganz und ungeteilt in jedem Individuum vorhanden ist?

Wir erklären die zutage tretende Verschiedenheit einmal mit der Spaltung des Willens in die einzelnen Erscheinungen und sodann mit der Veränderlichkeit, wofür zwar nicht die tägliche Erfahrung, in deren Lichte freilich der individuelle Charakter zu beharren scheint, ins Feld geführt werden kann, wohl aber die zoologische Forschung, der Evolutionsgedanke, der auch den Menschen ergreift, wenn auch das Sichtbarwerden des Prozesses lange Zeiträume und viele Generationen voraussetzt. Insoweit dann noch ein Rest bleibt, behaupten wir, daß die Verschiedenheit nur eine scheinbare ist, während in Wirklichkeit jedes Individuum potentia sämtliche Charakterzüge aufweist, mag auch nur ein Teil davon, und auch dieser in verschiedenem Grade, aktiviert sein. Der Grund der Differenzierung liegt in der Hervorkehrung anderer als der bisher maßgebenden Dominanten infolge jeweils verschiedener Anpassung, die alsdann weiter vererbt werden. Die neuen Dominanten — wie alle sonst möglichen — waren lediglich latent, also vorhanden, sie werden nicht erst geschaffen, sondern sind jederzeit in statu nascendi.

Schuld und Gewissen.

§ 34.

Schopenhauer ist tief durchdrungen von einer moralischen Bedeutung der Welt und daher auch von der Moralität des Menschen als der letzten Wurzel seines innersten Wesens, wofür ihm die „unleugbaren Bewußtseinstatsachen" der Schuld und Verantwortung, der Reue und des Gewissens als unerschütterlicher Beweis gelten und herhalten müssen. Eine Untersuchung dieses moralischen Panzers wird ein anderes lehren und dartun, daß er, wie in seiner Charakterlehre überhaupt, in dem Irrtum be-

fangen ist, der Gefühlskomplex des historischen Menschen lasse sich isoliert von seiner Entwicklungsgeschichte (Prähistorie) begreifen und weise mit Notwendigkeit auf ein außerzeitliches Substrat hin.

Ein nicht von ererbten oder eingetrichterten Schuldvorstellungen angekränkelter Verbrecher empfindet über seine Tat keine Reue, sieht sie vielmehr als eine ihm auferlegte Tat an, die ihm Befriedigung verschafft, weil nunmehr der Zwang von ihm genommen ist. Das Leiden des von ihm Geschädigten berührt ihn nicht, da er (wie meistens) das principium individuationis nicht durchschaut. Er fühlt sich allerdings als den Täter seiner Taten, aber nicht im Sinne eines Schuldbewußtseins, so wenig, wie er die Zeugung eines anderen Wesens als einen Frevel empfindet, obgleich er damit neue Leiden verschuldet. Reue und Gewissen melden sich nur bei dem, der noch in überkommenen Wahnvorstellungen steckt oder in einem intellektuellen Irrtum über Motive und Zwecke, über das, was ihm frommt und schadet, sich befunden hat. Davon abgesehen ist es vielmehr wahr, daß der Verbrecher über eine gelungene Schandtat Freude und Genugtuung empfindet: das Mißlingen ärgert und verdrießt ihn. So im großen wie im kleinen. Die Herrscher, Feldherren und Staatsmänner, die durch Eroberungskriege und innere Verfolgungen unsägliche Leiden über ihre Völker gebracht haben, sind nicht von Gewissensbissen gepeinigt worden, sondern haben Befriedigung über diese Äußerungen ihrer Macht empfunden und wären weit eher unglücklich gewesen, wenn sie sich nicht auf diese Weise hätten betätigen dürfen. Wo von Gewissensregungen berichtet wird, scheint nur Reue darüber vorzuliegen, daß der Intellekt nicht hell genug war, der Wille nicht adäquat, sondern verblendet gehandelt hat. Reue ist lediglich Unmut, der sich je nachdem bis zur Verzweiflung steigern kann, darüber, daß man sich Schädliches zugefügt hat, infolge mangelnder Voraussicht, in Ermangelung der gegen die an sich zügellosen Triebe und Affekte notwendigen Gegenmotive. Reue ist also ein Ausfluß des Egoismus in schärfster Form. Wer mit vollem Vorbedacht eine verbrecherische Handlung verübt, tut dies, weil sein unbegrenzter Egoismus weder durch Mitleid noch durch die Vorstellung des wohlverstandenen eigenen Interesses im staatlichen Sinne noch durch das Gegenmotiv der angedrohten Strafe in Schranken gehalten wird. Ein so Handelnder bereut nicht, so wenig wie noch jemals der gewöhnliche Egoist bereut hat, seinen Nutzen gesucht zu haben.

Ein ähnlicher Vorgang spielt sich, wie früher auseinandergesetzt, beim Wohltun ab: man gehorcht einem inneren Zwang, nämlich dem aus der Durchbrechung des principium individuationis hervorgehenden Egoismus, ist befriedigt, wenn ihm genügt wird, und ist unwillig und betrübt, wenn der andere leidet, weil Er und Ich identisch geworden sind.

Hinter dem Gewissen steht in allen Fällen der Egoismus, der nackte oder der verschleierte, d. h. in das Gewand des Altruismus verkleidete Egoismus. Schopenhauer hat wohl Recht, wenn er das Gewissen beschreibt als die Unzufriedenheit und Betrübnis darüber, daß wir zu egoistisch gehandelt haben, aber nur in dem Sinne Recht, daß wir den rohen Egoismus auf Kosten des verfeinerten, des intérêt bien entendu, gefördert haben. Durch unser zu egoistisches Handeln hat der Sinn für die Gemeinschaftsinteressen, das staatliche Bewußtsein gelitten, welches eine gewisse Selbstüberwindung verlangt, nämlich die Eindämmung der ursprünglichen Habsucht und Raubgier

bis zum suum cuique. An der Einhaltung dieser Grenze sind wir beteiligt: durch Übergriffe können wir in Mitleidenschaft gezogen werden, weil sich ein allzu egoistisches der Koexistenz widerstreitendes Handeln auch gegen uns kehren kann. Das Gewissen dokumentiert sich also als das Bewußtsein, gegen unser höheres Interesse verstoßen zu haben, trifft nicht das Esse, sondern das kurzsichtige Operari und beruht mithin lediglich auf egoistischen Gründen. Dazu kann noch die später erwachende und das Bewußtsein beschwerende Identifizierung des Ego mit dem Alter treten, so daß wir die von uns verursachten Leiden des andern als uns selbst zugefügt, von uns selbst gelitten spüren und deswegen — also wiederum aus egoistischen Gründen — bereuen.

§ 35.

Mit zwingender Beweiskraft hat Schopenhauer, nachdem ihm hierin namentlich Kant vorausgegangen war, die Notwendigkeit alles empirischen Geschehens und somit auch des menschlichen Handelns dargelegt und die Willensfreiheit als eine Erfindung gekennzeichnet, gezeugt von dem dünkelhaften Geist des Menschen, der da vermeint, außerhalb und über aller sonstigen Naturordnung zu stehen. Nun aber steht er selbst vor der ihn bedrängenden, ihm unheimlichen Konsequenz, mit der Willensfreiheit auch Schuld und Verdienst, die moralische Verantwortlichkeit zu Grabe tragen zu müssen und greift zum Ding an sich, zu dem von Kant sogenannten intelligiblen Charakter, welcher frei sei, da auf diese hinter den Erscheinungen stehende intelligible Welt das eiserne empirische Gesetz der Notwendigkeit keine Anwendung leide, wie dies schon Kant in seinem berühmten Kapitel über das Zusammenbestehen von transzendentaler Freiheit und empirischer Notwendigkeit ausgeführt hat. Diese Deduktion ist Schopenhauer der leuchtende Leitstern für die Einführung der von ihm sogenannten Aseität des Willens, und er bekennt am Ende seiner Preisschrift über die Willensfreiheit, daß die moralische Verantwortlichkeit des menschlichen Willens ohne Aseität desselben zu denken auch seine Fassungskraft übersteige. Die Verantwortlichkeit falle auf den zurück, dessen Werk der Mensch mit allen seinen Neigungen sei; daher sei er nur in dem Falle, daß er selbst sein eigenes Werk sei, d. h. Aseität habe, für sein Tun verantwortlich.

Den Begriff der moralischen Verantwortlichkeit nimmt Schopenhauer unbesehens als gegeben, als unanfechtbares letztes innerstes Prinzip des Menschendaseins hin und rückt ihn aus dem Gebiet der mit Recht verworfenen Willensfreiheit in das Vorzeitliche des Individuums hinaus. Es läßt sich aber alles Moralische in Schopenhauers Gedankenkreise sehr wohl mit Nietzsche als Erbstück der unendlichen Zeitperioden auffassen, seit welchen der Mensch den Erdball bevölkert hat und sich Gesetze geben mußte, um sich vor dem gegenseitigen Zerfleischen und dem Untergang zu schützen. Diese Gesetze wurden in die Gehirne immer tiefer und tiefer eingemeißelt und eingehämmert, und die so bearbeitete und veränderte Gehirnsubstanz ging auf die Nachkommenschaft über, welche also eine schon präparierte und beschriebene Hirnmasse gleichwie andere Anlagen beim Eintritt ins Leben als Angebinde erhielt. Und diese schon angelegte, d. h. die Keime der Entfaltung schon in sich tragende Gehirntafel wurde in jeder Generation von Kindesbeinen an

von neuem beschrieben, so daß die Schrift immer tiefer ging und eherner wurde. So erklären sich die „angeborenen moralischen Ideen". Wenn der Intellekt von Hause aus — unter Beiseitesetzung seiner Anschauungsformen Raum, Zeit und Kausalität — eine tabula rasa ist, welche erst durch das Leben, die Erfahrung beschrieben wird, so wird im Gegensatz hierzu ein konkreter „moralischer" Fonds, ein fest umschriebener Charakter als Erb- und Inventarstück bereits mit auf die Welt gebracht. Schopenhauer ist bei seiner Fundamentierung der Moral, bei seiner Verkündigung einer moralischen Welttendenz, in den gleichen Fehler geraten, von der gleichen falschen Prämisse ausgegangen wie bei der von ihm proklamierten Unveränderlichkeit des Charakters. Wenn ihm hierin die Erfahrung Recht gibt, so ist hieran nur die unendliche Kürze und Kleinheit des Feldes und der Dauer der Beobachtung schuld. Schopenhauers Lehre verkennt aber die Entwicklung aller Erscheinungen und damit auch des Menschen aus unendlichen Äonen und Generationen der Vorwesen, von denen er abstammt und übersieht die im individuellen Leben freilich unmerkliche Nuancierung und Schattierung, die erst hundertfach summiert ins Auge des Beobachters springen könnte, der jedoch nur wenige Generationen verfolgen kann. Im übrigen kann Schopenhauer der Vorwurf nicht erspart bleiben, daß er, wenn er die Erscheinung des homo sapiens als etwas Bleibendes, Ewiges, statt als etwas Fließendes und Veränderliches angesehen hat, er damit eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* begangen hat, die er selbst anderen gegenüber rügte. Denn die Formen der Erscheinung, zu denen auch der individuelle Charakter des Menschen gehört, dürfen nie und nimmermehr auf das Ding an sich übertragen werden, dessen einheitliche und ewige, d. h. raum- und zeitlose Wesenheit sich unseren Blicken gänzlich entzieht.

Die Vorstellung einer individuellen Aseität rüttelt an der Grundlage der transzendentalen Ästhetik. Denn hinter dem einzelnen Individuum als Erscheinung steht nicht etwa das einzelne Individuum als Ding an sich, welches gerade so und nicht anders in die Erscheinung treten wollte, also sich seinen Charakter gegeben hätte und deswegen für ihn und die daraus folgenden Handlungen verantwortlich wäre. Wäre dies der Fall, so wäre auch das Ding an sich mit Raum und mit Zeit behaftet, jenes wegen der anderen individuellen Willensakte, dieses, weil ein solcher Willensakt der Erscheinung zeitlich vorausginge. Sondern: das Ding an sich als weder Raum noch Zeit, mithin keinerlei Pluralität kennend ist, das, was der gesamten Erscheinungswelt zugrunde liegt, hinter ihr steht, ihr unter Abzug von Raum und Zeit (und Kausalität) korrespondiert. Nur in diesem Alles, was da ist in Raum und Zeit, umspannenden Sinne läßt sich die transzendentale Freiheit, die Aseität denken, nicht aber zersplittert und auf Einzelwesen angewendet. Mit der willkürlichen Annahme einer unvorstellbaren individuellen Aseität steht und fällt das Theorem der Unveränderlichkeit des individuellen Charakters und die Unauflöslichkeit des Problems des Ursprungs der moralischen Differenzierung. Verlegt man aber die Aseität hinter die gesamte Erscheinungswelt, so hat es nichts Auffälliges mehr, innerhalb dieser die Individuen sich modifizieren zu lassen, weil diese Modifikationsmöglichkeiten als von dem Aseitäts-Gesamtwillen, dem Ding an sich, in die Erscheinungswelt hineingetragen aufzufassen sind.

§ 36.

Mit der Einführung einer individuellen Aseität, einer transzendentalen Freiheit des Individuums kann sonach das Problem der moralischen Verantwortlichkeit nicht aus den Angeln gehoben werden. Vielmehr liegt das Problematische in dem Schuldbegriff selbst, der nicht weniger eine petitio principii ist, weil er eine unleugbare Bewußtseinstatsache sein soll. Denn es fragt sich gerade, ob nicht hier der Hebel anzusetzen ist, wie es Nietzsche tut, wenn er die Entstehung dieses Bewußtseinselementes in der menschlichen Entwicklungsgeschichte zurückverfolgt und mit dem Schuldbegriff als einem lediglich anerzogenen und vererbten Instinkt aufgeräumt wissen will. Folgt man ihm, so ist die Notwendigkeit alles empirischen Geschehens, also auch der menschlichen Handlungen, nicht mehr an die Annahme einer individuellen Aseität gebunden (welche nur dem notwendig erscheint, der Schuld und Verantwortung retten zu müssen glaubt), so wenig, als es jemandem einfallen kann, dem Tier, der Pflanze oder der anorganischen Welt ihre spezifischen Qualitäten, denen sie nicht entrinnen können, ,,moralisch" zuzurechnen, da sie auch anders oder gar nicht hätten sein können, wenn sie gewollt hätten (eine Konsequenz, der sich Schopenhauer nicht entziehen will, wenn er in den N. P. S. 160 bemerkt, daß dem erscheinenden Charakter des Tieres, wie beim Menschen, ein außerzeitlicher zugrunde liegen müsse). Vielmehr ist der Charakter des homo sapiens anzusehen wie etwa die qualitas occulta der Schwerkraft, der Heliotropismus und Chemotropismus der Pflanze u. ä., und die Differenzierung der menschlichen Charaktere ist von Umgebung, Klima, Nahrungs- und überhaupt Lebensbedingungen ebenso abhängig und historisch geworden zu denken wie die Speziesunterschiede der Pflanzen, der Übergang eines Aggregatzustandes in den andern und dergleichen mehr. Schuld und Verantwortung sind erst auf dem Boden der menschlichen Gemeinschaft entstanden ebenso wie die Rechtsbegriffe des Eigentums und der persönlichen Integrität. Wenn unzählige Generationen hindurch von seiten der Obrigkeit, die die Gesamtheit der einzelnen Glieder sich aus ,,intérêt bien entendu" gesetzt hat, gewisse aus dem natürlichen Egoismus fließende Handlungen verworfen, gebrandmarkt und durch Strafen gesühnt werden, so prägen sich in den Gehirnen nicht nur die Begriffe von Recht und Unrecht aus, sondern darüber hinaus werden Gewissen und Schuldbewußtsein geschaffen, verwachsen damit und treten ans Licht, was zurückzuführen ist auf die innere Stimme, daß das Gemeinwohl geschädigt ist. Ein isoliert lebender Mensch würde sich für nichts verantwortlich fühlen, sondern alle seine Triebe und darauf folgenden Handlungen als etwas Natürliches empfinden. Erst die menschliche Vernunft, dieser sekundäre Begleiter des Willens, nicht der Wille selbst, hat den Begriff und das Gefühl der Verantwortung hervorgebracht, als Mensch und Mensch zusammentraten und wohlberechnete Institutionen schufen, auf welchen sich der menschliche Verband aufbaute. Wer sich den Gesellschaftsgesetzen nicht fügen wollte, gegen die Grundpfeiler einer besseren und höheren Existenz verstieß, wurde als ein Räudiger von der Gemeinschaft geächtet und begriff, daß ihm Recht geschah; so wurde er schuldig und fühlte sich schuldig. Schuld und Verantwortlichkeit sind von Staat und Kirche aufgestellte und bis zum äußersten verteidigte Wachtposten, aber so wenig transzendent wie die in das kindliche Gehirn eingeimpfte Gottesidee.

Daß der eine mehr, der andere weniger zu Missetaten neigt, ist eine Folge entweder schwächeren Intellekts im Hinblick auf das, was das „intérêt bien entendu" verlangt, oder noch fehlender Mürbheit, noch zuviel egoistischen Einzelnaturzustandes. Bei diesen Missetätern ist die Domestikation noch im Rückstand. Staatliche Domestikation und Dressur biegen allmählich die menschliche Bestie um in ein gesittetes, seine Nahrung in erlaubter Weise suchendes Haustier, und auf der Bühne erscheint der wohlproportionierte, loyale Staatsbürger.

Schuld und Verantwortlichkeit beziehen sich auf verwerfliche, schlechte Handlungen; wegen guter Taten wird man nicht zur Rechenschaft gezogen, auch das Element der Vergeltung in gutem Sinne fehlt dem Bewußtsein, eine selbstlose Handlung begangen zu haben; denn das Verdienst darf nicht belohnt werden. Daraus ergibt sich, daß nur die schädliche Abweichung von der konventionell festgelegten Norm, die Verletzung des kontrat social es ist, welche von Urzeiten her an den Pranger gestellt wurde, weil sie die Koexistenz der Menschen, ihr Fortkommen und ihre höhere Kultur untergräbt. Wer sich also einer Untat schuldig fühlt, die Verantwortlichkeit dafür spürt, so ist es nicht, wie Schopenhauer will, weil er auch ein anderer hätte sein können, aber gerade dieser hat sein wollen (Prinzip der Aseität), sondern weil ein jeder von seinen zahllosen Vorfahren-Generationen her das zur Erhaltung der Gattung notwendige Prinzip des suum cuique in seine Instinkte aufgenommen, ererbt hat und nunmehr instinktmäßig das Unrecht fühlt, wenn er dem suum cuique zuwiderhandelt. Es bedarf nicht des chimärischen Begriffs der Aseität eines individuellen menschlichen Willens, welche Annahme schon am Wegfall des principium individuationis in dieser Sphäre scheitert, um Schuld und Gewissen zu erklären. Der kirchlich Gläubige fühlt sich schuldig, wenn er Riten und Zeremonien verletzt, weil es ihm von Kindheit an so eingeprägt ist, und der Mensch als *ζῷον πολιτικόν* fühlt das Gewissen schlagen, wenn er raubt und mordet, weil er damit in die Tierheit zurückfällt. Schuld und Verantwortung sind nichts Letztes, Ursprüngliches, sondern Überkommenes, Eingekerbtes, im Gemeinschaftsinteresse festgesetzt und vererbt, also lediglich Instinktqualitäten, hervorgehend aus dem erweiterten und verfeinerten Selbsterhaltungstriebe, von diesem in seiner primitiven Gestalt nur dadurch unterschieden, daß die Vernunft des Menschen hinzutritt und dem allmählich erwachenden und erstarkenden *ζῷον πολιτικόν* ein festes Rückgrat gibt in dem suum cuique und dem quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris. Das Verantwortlichkeitsgefühl ist übrigens weit weniger verbreitet als man vorgibt und Schopenhauer annimmt. Soweit vorhanden, ist es mehr dem frühen mit tieferntster Miene betriebenen Religions- und Moralunterricht und der häuslichen Erziehung zuzuschreiben, wenn der Erwachsene Vorstellungen nicht mehr loswerden kann, mit welchen er in der Kindheit durchtränkt worden ist, nachdem seine Vorfahren in gleicher Weise abgerichtet worden und diese Dressur mit der übrigen Erbmasse ihm vermacht haben (vgl. hiermit Locke, Human understanding b. I c. 3 §§ 22ff.).

§ 37.

Kants intelligible Freiheit und Schopenhauers Aseität des Willens bedeuten eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* von größter Tragweite. Denn sie fordern

die Vorstellung, daß außerhalb der Erscheinungswelt eine Freiheit des Individuums bestehe, während doch ein Individuum erst mit seiner Erscheinung, mit seinem In-die-Erscheinung-Treten zur Existenz gelangt. Wer kann sich vorstellen, daß das eine Ding an sich, der eine Wille vor seiner empirischen Spaltung in Erscheinungen, in Individuen bald so, bald so sich manifestieren wolle, sich zu erscheinen anschicke? Gewiß, man kann vielleicht noch die Vorstellung gutheißen, daß das Ding an sich, der Wille hinter aller Erscheinungswelt frei sei, sofern es erlaubt ist, den im menschlichen Gehirn geborenen Begriff der Freiheit noch dahin zu verlegen. Undenkbar aber ist die Annahme, es könne das Individuum, bevor es Individuum sei, auch anders sein wollen. Wenn man von intelligibler Freiheit und Aseität spricht, so will man das an die Erscheinung gebundene Individuelle verbannt wissen, läßt es jedoch im gleichen Augenblick zurückkehren, wenn man plausibel machen will, daß in diesem vorzeitlichen und raumlosen Stadium eine individuelle, nämlich auf das empirische Dasein, die empirische Beschaffenheit des Individuums hinauslaufende Entscheidung stattfinden solle. Damit überspringt man wieder die für unser Verständnis unüberbrückbare Kluft zwischen Erscheinung und Ding an sich und läßt auch für dieses Raum und Zeit Geltung haben. Für das Zeit- und Raumlose fehlt uns jedes Organ, und es ist eitel Taschenspielerei, dem Publikum zu demonstrieren, wie man die eine (sc. empirische) Tasche schließt und gleichzeitig aus einer anderen verborgenen (sc. intelligiblen) Tasche den gleichen Inhalt (sc. Freiheit) hervorzuzaubern. Bekannt, empirisch bekannt und beweisbar ist uns nur die zwingende Notwendigkeit auch im Bereich des menschlichen Handelns, und wo etwas dagegen zu sprechen scheint wie eine Art von Verantwortlichkeitsgefühl, Schuldbewußtsein, Gewissen, da ist dies nicht unbesehens als eine keiner weiteren Prüfung zugängliche „Bewußtseinstatsache" aus dem Diesseits in ein Jenseits oder Vorseits zu verlegen, dort die Wurzel zu suchen, um beides miteinander zu verknüpfen, sondern es ist die empirische Herkunft solcher „moralischen" Gefühle zu untersuchen, wie es namentlich Nietzsche durchgeführt hat. Nur eine so groteske und absurde Annahme, als ob der heutige (historische) Mensch mit seinen ererbten Instinkten etwas von Anfang an Fertiges und Unwandelbares gewesen sei, verbunden mit nicht ausgejäteten Überbleibseln eines unerschütterlichen Glaubens an die Moral, konnte es ermöglichen, auch in so erleuchteten Geistern wie Kant und Schopenhauer, nachdem sie die empirische Freiheit ausgemerzt hatten, die Zwangsvorstellung zu erzeugen, eine intelligible Freiheit retten zu müssen, zu welchem Behufe sie in das Gebiet des Transzendentalen flüchten mußten, von wo aus das empirische Handeln in Freiheit beherrscht werden soll. Der Mensch als Erscheinung wird zur Vordertür hinausgejagt und schlüpft als Ding an sich zur Hintertür wieder herein; mit dieser ungeheuerlichen *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, diesem Salto mortale werden Freiheit und Schuld wieder in ihre angemaßten Rechte eingesetzt und die „Moral" ist wiederhergestellt. Wie übrigens die Freiheit des intelligiblen Charakters, das ist die Aseität des Individualwillens mit der Lehre vom Karmân oder gar mit der Vererbung des Charakters von Vaterseite zu vereinbaren sei, ist Schopenhauers Geheimnis geblieben. Denn beides ist zwingend, schließt also die Freiheit aus und läßt keinen Raum für eine außerzeitliche Entscheidung,

so sein zu wollen, wie man ist, und überdies haftet der Aseität, diesem Notbehelf, das Grundgebrechen an, daß sie die Charakterverschiedenheit nicht erklärt, sondern nur zurückverlegt, ohne daß ein Ende abzusehen ist.

Moralische Bedeutung der Welt.

§ 38.

Nachdem wir die egoistische Natur des Mitleids und damit des nach Schopenhauer alleinigen Fundaments aller Moral aufgedeckt und die Metaphysizität des Charakters und des Schuldbewußtseins abgelehnt haben, könnten wir uns dabei bescheiden, hinsichtlich einer moralischen Bedeutung der Welt, wie sie Schopenhauer mit größtem Nachdruck verficht, die sich von selbst ergebende Folgerung zu ziehen, daß, wenn aus dem Inneren des Menschen alles „Moralische" zu streichen ist, auch das Innere der von ihm vorgestellten und gewollten Welt davon frei sein muß. Wem alle Moral als ein historisch Gewordenes, als ein menschliches Machwerk aufgegangen ist, der hat damit auch das Philosophem einer moralischen Bedeutung der Welt in seiner Nichtigkeit erkannt. Indessen erscheint es bei der Wichtigkeit der Sache geboten, noch des näheren darauf einzugehen.

Soviel Bestechendes, Blendendes und Tröstliches die Lehre Schopenhauers vom Mitleid, der Askese und Verneinung auch enthalten mag, so ist doch dieser Gipfelpunkt seiner Philosophie seine verwundbarste Stelle, seine Achillesferse insofern, als er zwar die auch ihm früh eingeprägten christlichen Dogmen abgeschüttelt hat, nicht aber sich von der christlichen Heilslehre hat freimachen können. Wie andere die Gottesidee für angeboren hielten, so hat er die Lehre von der moralischen Bedeutung des Menschen und der Welt, die, vielleicht durch pietistische Danziger Religionslehrer und Familientradition angefacht und genährt, ihre Wurzeln sehr früh und sehr tief in sein so empfängliches Gemüt versenkt hatte, aus einem horror vacui heraus als eine innere Notwendigkeit alles höheren Seins zeitlebens hochgehalten und ihr menschliches Gepräge, die Satzung von Menschenhand verkannt. Weil das so zähe bei ihm festsaß und mit seinem innersten Fühlen verwachsen war, und weil er im Grunde eine tief religiöse Natur war (d. h. ein unstillbares metaphysisches Bedürfnis hatte), wird er zornig und entrüstet über eine Weltauffassung, die sich von allem Moralischen als der Weisheit letztem Schluß freihält, und greift die moralisch Ungläubigen mit den gleichen Waffen an wie die Kirche die Atheisten. Auch er überschüttet die Gegner mit einer Flut von intellektuellen Vorwürfen, stigmatisiert die Widersacher mit dem Brandmal der Perversität der Gesinnung, also der Sündhaftigkeit und Verworfenheit, und begibt sich damit auf das Niveau der Rechtgläubigkeit, die abweichende Meinungen Ketzereien nennt und mit dem Bannfluch belegt, getragen von seiner innersten Überzeugung, deren Ursprung ihm keiner Untersuchung bedürftig schien. Kant schied wenigstens die wahre und beweisbare Metaphysik von den praktischen Postulaten, und als ein solches, als eine Erkenntnis von nur regulativem Wert wird auch seine praktische Lehre einen hohen Platz einnehmen, nicht aber als letzter Aufschluß des Weltenrätsels, den Schopenhauer für seine Morallehre in Anspruch nimmt.

Wir stehen nicht an, es auszusprechen: Nur eine durch religiösen Nebel

getrübte und voreingenommene Sinnesart, nur eine überspannte Denkrichtung kann eine moralische Bedeutung der Welt darin erblicken, daß sie den Zweck hätte, von den zurzeit höchstorganisierten Lebewesen verworfen und aufgegeben zu werden. Wo sollte die moralische Rechtfertigung zu suchen sein für die Entstehung einer Welt (Bejahung des Willens zum Leben), deren Vernichtung (Verneinung d. W. z. L.) aus wiederum moralischen Gründen gepriesen wird? Es ist ein durch die Erdennot und die Unzufriedenheit mit ihrem Schicksal gezüchtetes Hirngespinnst der Gedrückten, sich einzubilden, ihr Los dadurch zu erleichtern, daß sie ihr Heil, ihre Besserstellung in der Abwendung von einer Welt suchen, auf deren Bühne sie nur Kulissenschieber und Laternenanzünder, bestenfalls Statisten gewesen sind.

Wenn im Theoretischen die Fragen nach dem Warum und Wohin verkehrt sind, weil Kausalität und Raum und Zeit nur für das erkennende und anschauende Subjekt Sinn haben, aber objektiv, d. h. auf das Ding an sich bezogen, sinnlos sind, so ist es im Praktischen nicht anders. Die vorhandene Welt und die Forderung einer Abkehr von ihr lassen sich nicht unter einen Hut bringen, sind inkompatibel. Was der Welt zugrunde liegt, ist ewig, und der Weltgeist oder der Weltwille dankt nicht ab, weil sich sein Gebilde, der Mensch, dessen vermißt. Und schließlich: was sollte die ganze Komödie? Was sollte eine Komödie, deren höchstes Ziel wäre, in das (unvorstellbare) Nichts zurückzusinken? Warum blieb nicht das Nichts? „Die Welt ist, und ist wie Figura zeigt: ich möchte nur wissen, wer etwas davon hat" läßt sich Schopenhauer selbst entschlüpfen (N. P. S. 207 a. E.).

§ 39.

Zum Beweise dafür, daß die letzte Spitze, in welche die Bedeutung des Daseins überhaupt auslaufe, zuverlässig das Ethische sei, beruft sich Schopenhauer (s. Bd. III, S. 731 f.) auf die Tatsache, daß, bei Annäherung des Todes, der Gedankengang eines jeden Menschen, gleichviel, ob dieser religiösen Dogmen angehangen habe oder nicht, eine moralische Richtung nehme und er die Rechnung über seinen vollbrachten Lebenslauf durchaus in moralischer Rücksicht abzuschließen bemüht sei.

Die Erscheinungswelt hat keine für uns erkennbare Spitze, weil wir mitten drinnen stehen, und die Welt des Dinges an sich ist uns verschlossen. Die Ethik ist ein menschliches Machwerk, ein Kunstprodukt, hervorgegangen aus den Wurzeln des Egoismus, einerseits geläutert als intérêt bien entendu zur Beseitigung des bellum omnium contra omnes unter der Ägide der Staatsgewalt mit der Devise des suum cuique, anderseits als verkappter und metamorphosierter Egoismus, genannt Altruismus, vermöge des rätselhaften Hergangs der Identifizierung mit dem Effekt des Alterego. Man kann zweifeln, ob es mehr vermessen ist, von einer „Bedeutung des Daseins überhaupt" zu sprechen oder diese Bedeutung im Ethischen finden zu wollen. Wir, Erscheinung unter Erscheinungen, vermögen lediglich erkenntnistheoretisch dahinterzukommen, welcher Art die Funktionen sind, die das Gehirn ausübt. Wenn wir aber schon erkenntnistheoretisch stranden bei dem Versuche, einen Einfall in das Gebiet der hinter den Erscheinungen stehenden Welt des Dinges an sich zu machen, um wie viel problematischer ist das Unterfangen, die Gehirnmetaphysik der Erscheinung, genannt Mensch, mit dem ganz willkürlichen Gebilde einer ethischen Bedeutung der Welt zusammen-

zuspannen oder gar das eine durch das andere bedingt sein zu lassen, die Erklärung für ein Unerklärliches (Welt-Dasein) in einem noch mehr Unerklärlichen, nämlich einem Mysterium (Erlösung-Verneinung) finden zu wollen, welches einen mindestens gerade so starken Rest läßt als das Gehirnprodukt der Weltvorstellung ohne alle sonstige Beimischung.

Daß ein jeder Mensch angesichts des Todes zu moralisieren anfange, ist einmal überhaupt zu bestreiten und sodann aus dem religiösen Ferment zu begreifen, welches in jede Kindesseele versenkt ist und nun bei Nachlassen der intellektuellen Kräfte an die Oberfläche kommt und über den geschwächten, von Schmerzen gepeinigten oder auch nur ängstlich werdenden Sterbenden die Herrschaft gewinnt. Die Geschichte und die tägliche Erfahrung liefern genug Beispiele von alten Haudegen, Tyrannen, Atheisten und Materialisten, die ein Moralisieren zu guter Letzt weit von sich gewiesen haben. Es ist stets die eingeimpfte Vorstellung von einem Jenseits mit Vergeltung gewesen, welche den Sterbenden veranlaßt, seine Verteidigung vorzubereiten und nach mildernden Umständen auszuschauen, um mit einem möglichst gnädigen Urteil, sozusagen mit einem blauen Auge für seine ,,Sünden" davonzukommen. Auch ,,daß Sterbende sich vor dem Scheiden mit jedem zu versöhnen wünschen", weist durchaus nicht auf eine ethische Wurzel, sondern auf Dogmatik hin, sei es des alten Testamentes mit seinem alljährlichen Versöhnungstag, sei es der Evangelien mit ihrer eindringlichen Mahnung, seinen Feinden zu verzeihen, sei es anderer Religionslehren, die ähnliches anempfehlen. Diese Dogmatik rumort in den meisten Gehirnen bis zum letzten Atemzuge. Die Urheber solcher Vorschriften wollten sie aber keineswegs auf die Sterbestunde beschränkt wissen, sondern in das Leben hineintragen und waren hierbei von der Erwägung geleitet, daß die Wohlfahrt des einzelnen und der Gesamtheit besser gedeiht, wenn Frieden auf Erden herrscht und die unvermeidlichen Gegensätze sich zu versöhnen streben. Also auch hier sind es nicht ethische Wurzeln, sondern egoistische Instinkte und deren Nachklänge, welche den Sterbenden erweichen und versöhnlich stimmen, um so mehr, wenn er eine jenseitige ,,Abrechnung" zu fürchten hat.

Ebensowenig beweisend für den Zusammenhang von Ethik und Metaphysik ist es, daß man wohl für intellektuelle, nicht aber für moralische Großtaten Lohn annimmt, was zunächst durch den Zusatz eingeschränkt werden muß, daß Finder und Lebensretter in der Regel nur dann eine Belohnung weigern, wenn sie so gestellt sind, daß sie deren nicht bedürfen. Die Weigerung eines Armen entspringt vornehmlich aus dem Gefühl, andernfalls als ein berechnender Egoist dazustehen, der Leistung und Gegenleistung von vornherein abgeschätzt habe, oder aber aus dem Bewußtsein — vermöge stattgehabter Identifizierung —, daß man ja nur sich selbst geholfen habe, während doch niemand sich selbst belohnt. Die Annahme der Belohnung wäre unmotiviert, weil der andere fehlt, um den man eine Belohnung verdient hätte.

Das Unleugbare ist nicht eine moralische (ethisch-metaphysische) Tendenz des Lebens, sondern das Unbefriedigende und Unerklärliche alles Daseins. Das beschwert und peinigt den Menschengeist und erweckt das metaphysische (religiöse) Bedürfnis, welches darauf ausgeht, aber sich vergeblich abmüht, dem Demiurgos näher zu kommen. Diese menschliche Beschränktheit und

irdische Trostlosigkeit machen sich Religionsstifter und Priester zunutze, indem sie ein Jenseits in irgendeiner Form, aber mit Lohn und Strafe, Rache und Vergeltung aufrichten, nachdem sie ihre Opfer im Diesseits haben schuldig werden lassen. Aus solchen Kräutern wird die Moral gebraut, die in Wirklichkeit blanker Egoismus ist, der durch die Ausmalung eines Nachher gewitzigt wird.

Die Erkenntnis, daß hinter der Physik die Metaphysik steht, begründet noch keine Ethik, sondern erschöpft sich in der Überzeugung, daß wir nur Erscheinungen wahrnehmen, das Ding an sich aber, worunter auch unsere Erscheinung fällt, uns verborgen bleibt. Das will sagen, daß zwar Physik ohne Metaphysik undenkbar ist, daß aber auch die Metaphysik eine lediglich erkenntnistheoretische Bedeutung hat, während die von Schopenhauer gewollte praktisch-moralische Bedeutung der Metaphysik ein Sprung ist, zu welchem das an der Erscheinung Haftende und Unbefriedigende aller physischen Erklärung ebensowenig nötigt, wie das Übel und die Leiden der Welt, die aus dem egoistischen Urprinzip alles empirischen Seins, worüber hinaus kein Weg führt, hervorgehen. Wer in den Weltwillen etwas Moralisches hineingeheimnist, dem Menschen einen moralischen Stempel aufdrückt, der tut nicht etwa einer unabweisbaren Forderung seines Denkens Genüge, sondern ist bereits vor der näheren Prüfung mit dem Urteil fertig, weil er es verschmäht, das Selbstbewußtsein, in welchem er „ethische" Elemente vorfindet, auf deren Quellen hin zu analysieren.

§ 40.

Nachdem wir so die anmaßende These einer moralischen Bedeutung der Welt gebührend zurückgewiesen haben, können wir auch nicht einmal ihre physische Erkennbarkeit zugestehen. Vielleicht ist die Anmaßung noch größer, die Welt ihrer φύσις nach erkennen zu wollen als ihr ein ἦθος unterzulegen, da dieses mehr ein Spiel unserer Phantasie, jenes aber eine bare Unmöglichkeit ist. Denn wir können überhaupt nie dahinterkommen, was die Welt bedeutet. Von dem, was Etwas bedeutet, kann nur der reden, dem dieses Etwas aufgeschlossen ist, seiner Ausdehnung und Tiefe nach vor Augen liegt. Nun sind aber Raum und Zeit, in die unser Erkennen festgebannt ist, unendlich, unendlich groß und unendlich klein, weshalb alle naturwissenschaftliche Forschung a priori dazu verurteilt ist, ein Torso zu bleiben*), und auch dieses, das unserer Wahrnehmung und Erkenntnis zugängliche Endliche bleibt uns in seinem eigentlichen inneren Kern für immer verschlossen. Die Welt, soweit sie überhaupt in die Sinne und das Gehirn des Menschen eingeht, ist Erscheinung, nicht Ding an sich; wir können daher nur Erscheinungen beschreiben, wie sie in Raum und Zeit ausgebreitet sind, und mehr oder minder verwickelte Kausalzusammenhänge auseinanderlegen und aufklären, insoweit unbewaffnete und bewaffnete Augen reichen. Auch der Schopenhauersche Wille als letzter, äußerster und tiefster Ausdruck des Dinges an sich besagt nichts über seine Bedeutung, über die Bedeutung der Welt, in welche er sich objektiviert hat. Von allen Seiten, moralisch wie

*) Siehe hierüber Näheres in des Verfassers „Einfälle und Betrachtungen" 1. u. 2. Teil. Dresden 1904 und 1914 in den Abschnitten „Raum und Zeit" und „Naturwissenschaftliches".

physisch, grinst uns ein undurchdringliches Dunkel an, wir wissen nicht aus noch ein und sind gleich Drahtpuppen, die von unsichtbarer Hand hin- und hergezogen durchs Leben tanzen.

Rückblick und Ergebnis.

§ 41.

Kants kategorischer Imperativ in der Fassung:

> „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne" (Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. 5, S. 30)

oder in der gleichbedeutenden Fassung:

> „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde" (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Bd. 4, S. 421)

weist mit aller Deutlichkeit zurück auf den Staatsbegriff, auf die Entstehung der menschlichen Gemeinschaft und bedeutet somit nichts anderes als das intérêt bien entendu, den individuellen Egoismus in seiner notwendigen Einschränkung durch das Zusammenleben mehrerer und vieler, die so vereint besser für ihre Erhaltung und Fortpflanzung sorgen, als wenn jeder auf sich allein angewiesen wäre. Wer einem solchen kategorischen Imperativ zuwiderhandelt, gefährdet den Staatszweck, das Zusammenleben der Menschen und führt zur Barbarei und Beutezügen zurück; denn homo homini lupus. Der kategorische Imperativ ist also nur ein großes Wort, dessen bescheidener Sinn verschämter Egoismus ist, und wird auch von Schopenhauer verworfen, der in § 7 seiner Preisschrift über die Grundlage der Moral unwiderleglich nachweist, daß Kants oberster Grundsatz der Ethik, die von ihm aufgestellte moralische Verpflichtung ganz und gar auf vorausgesetzter Reziprozität beruhe, folglich schlechthin egoistisch sei und vom Egoismus ihre Auslegung erhalte, als welcher, unter der Bedingung der Reziprozität, sich klüglich zu einem Kompromiß verstehe, was wohl zur Begründung des Staatsvereins, aber nicht zu der des Moralprinzips tauglich sei. Wenn die Erfüllung des Sittengesetzes befriedigt und beglückt, so beweist dies — wie schon früher gesagt — nichts für seinen transzendentalen Ursprung, sondern ist die Folge davon, daß uralte durch Vererbung in Fleisch und Blut übergegangene Vorstellungen und der menschlichen Gemeinschaft dienende Gesetze respektiert sind, womit das eigene Dasein befestigt wird. Hat man nach anerkannter Autorität gehandelt, auch wenn damit Opfer gebracht wurden, so bewirkt dies eine hochgestimmte Gemütswallung, gleichwie der Gläubige sich erhoben fühlt, wenn er dem „Gesetz" genügt hat, oder der Märtyrer, wenn er um seines Glaubens willen den Tod erleidet. Die Unbändigkeit unserer Leidenschaften, das Maßlose des natürlichen Egoismus ist eine Gefahr für das Individuum wie für das Gemeinwesen, ist Unkultur und führt zur Barbarei und Tierheit. Die Selbstbezwingung, die Selbstzucht ist eine Errungenschaft des geläuterten Egoismus, der erkannt hat, daß es unserem Selbsterhaltungstrieb mehr entspricht, sich Zurückhaltung aufzuerlegen und auch dem andern sein Teil zukommen zu lassen, der alsdann die gleiche Selbstbeschränkung übt. Das eigene höhere Interesse also ist das

Gebietende, das in Wahrheit allein dem kategorischen Imperativ zum Leben verhilft.

Daß Kant (siehe z. B. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Bd. 4, S. 398/99) gegen die Neigungsmoral amkämpft, der Schopenhauer unter Verwerfung der Kantischen Räsonmoral alleinigen Wert zuerkennt, dem liegt wohl insgeheim das unausgesprochene Gefühl zugrunde, daß alle mitleidigen Regungen auf Egoismus zurücklaufen, der auszuschalten sei, wenn nach dem echten moralischen Gehalt einer Handlung gefragt wird. Er irrt nur darin, daß er überhaupt an einem moralischen Gehalt festhält, und greift nun in seiner Verlegenheit zum Begriff der Pflicht als der Wurzel der Moralität, ohne darum bekümmert zu sein, daß Pflicht ein Müssen bedeutet, also schon voraussetzt, was erst bewiesen werden soll.

Schopenhauer rechnet es Kant als ein besonders großes Verdienst an, daß bei ihm das ethische Prinzip als ein von der Erfahrung und ihrer Belehrung ganz unabhängiges, als ein transzendentales oder metaphysisches auftrete, daß er anerkenne, daß die menschliche Handlungsweise eine Bedeutung habe, die über alle Möglichkeit der Erfahrung hinausgehe und eben deshalb die eigentliche Brücke zur intelligiblen Welt sei. Beide vereinigen sich in dem Bestreben, der Determiniertheit alles Geschehens ein Paroli zu bieten, der Nezessität der Erscheinungswelt eine Freiheit außerhalb derselben entgegenzusetzen. Aber beide gehen fehl, wenn sie die Wurzel der Moral aus der Welt der Erscheinungen hinausverlegen, weil sie sich nicht freimachen können von einer moralischen Bedeutung der Welt, diesem Niederschlag des eingewurzelten Gemeinsinns und kirchlicher Politik, wovor sie Halt machen, obgleich sie aller übrigen Religionsdogmatik den Garaus gemacht haben. Sie schließen die Augen davor, daß das, was sie für eine die Ewigkeit berührende ethische Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns ausgeben, konventionell ist, in grauer Vorzeit in die Brust des Menschen versenkt wurde, um ihn gefügig zu machen, ein Trug, den Nietzsche meisterlich aufgedeckt hat. Der Mensch ist so wenig frei wie das Tier und so wenig schuldig wie das Tier, wenn er seinen natürlichen Gelüsten nachgibt. Ebenso wie das Recht nur dem bitteren Zwange der Koexistenz entsprungen ist, so kann auch seine Varietät und Blüte, die Moral, diesen Boden nicht verleugnen. Das menschliche Gehirn, dem der bloße Naturmechanismus nicht genügte, hat eine ethische Bedeutsamkeit des Handelns, eine moralische Bedeutung der Welt ausgesonnen und ausgesponnen, was ebenso grundlos ist wie seine Erfindung der Erschaffung der Welt aus einem Nichts und eines Jenseits oder einer Seelenwanderung mit Lohn und Strafe, mit Buße und Läuterung.

Wenn Kant von einem heiligen moralischen Gesetz spricht, welches in uns wirke und über unsere gebrechliche Art erhaben sei, so beachtet er nicht, daß alles, was in uns wirkt und uns bewegt, geworden und vererbt ist, und daß auch der sich für absolut haltende kategorische Imperativ seine Kraft und, wenn man will, Erhabenheit daher entlehnt, daß er ein reiner Ausdruck der Basis aller menschlichen Koexistenz ist. Weil die Notwendigkeit dieser Koexistenz in den menschlichen Gehirnen sich immer klarer und eindringlicher abgesetzt hat, sind auch die Mittel und Bedingungen hierzu immer deutlicher und strenger erkannt worden und haben in der Losung der Gerechtigkeit und Billigkeit ihren allmählich kodifizierten Ausdruck gefunden. Dieses Gerechtigkeitsgefühl ist dem sozialen Menschen dermaßen einverleibt,

daß er eine Verletzung als ein sittenwidriges Verhalten, als seinen tiefsten Empfindungen zuwiderlaufend, das ist als unmoralisch ansehen muß. Die gleiche Beobachtung läßt sich bei solchen unserem Empfinden fremden Denk- und Vorstellungsweisen machen, welche seit unvordenklichen Zeiten gewisse Volksgruppen beherrschen — aus religiösen oder nationalen Gründen. Wem fiele es aber ein, z. B. die indische Weiberverbrennung oder die Befolgung jüdischer Speisevorschriften als unter ein moralisches Gesetz fallend zu betrachten, obwohl dem Gläubigen die Gesetzestreue eine moralische Befriedigung und Erhebung verschafft, die Gesetzesübertretung als Treubruch Pein und Gewissensbisse einträgt? Überall ist nur das formale Element der Selbstüberwindung, der Selbstzucht, des inneren Kampfes und Sieges wertvoll, weil charakterbildend und so im zoologischen Sinne aufwärtsgerichtet, nicht aber sind es die kollidierenden Parolen und Devisen, deren jeweiliger materieller Inhalt und Ziel aus der Entwicklungsgeschichte der Menschheit überhaupt oder einer bestimmten Menschengruppe, eines Volksstammes, einer Religionsgemeinschaft begriffen werden muß. Daß man im wesentlichen über die Moral einig ist und stets einig war, daran konnte und kann es nicht fehlen, weil die Koexistenz im großen und ganzen gleichbleibende Anforderungen an das „do ut des" des einzelnen stellt.

Kants Sittengesetz und Schopenhauers Askese sind als Betätigung, als Richtschnur des Lebens und Handelns wesensverwandt. Kant fordert Unterwerfung unter die Pflicht unter Zurückdrängung aller Neigungen, Schopenhauer will diese abtöten. Der Unterschied beider ist nicht die Sache selbst, welche sie in dem ethischen Gehalt des Lebens erblicken, sondern der Ausgangspunkt und das Ziel. Kant verkündet aus Opportunitätsgründen einen moralischen Imperativ und will damit den einzelnen und die Gesamtheit in ein zweckdienliches Verhältnis setzen, also das Leben möglichst friedlich bejaht wissen; Schopenhauer geht vom Leiden aus und verneint das Leben. Kant hat im Ziel, Schopenhauer im Ausgangspunkt Recht, und umgekehrt haben beide Unrecht. Die richtige Verbindung ist, das unleugbar vorhandene Leiden durch eine ausgeklügelte Staatsverfassung, die einem jeden gerecht wird, auf das unvermeidliche Minimum zu beschränken.

§ 42.

Nietzsche hat gegen Schopenhauer Recht, wenn er dem Mitleid den unegoistischen Charakter abspricht. Aber er hat Unrecht, wenn er nun seinerseits den Egoismus verherrlicht, weil dieser den Typus Mensch mächtiger und prächtiger mache. Damit stellt er sich gänzlich in den Bannkreis der zeitlichen Entwicklung und beweist, daß ihm der transzendentale Idealismus aller Zeit, alles Werdens nicht aufgegangen ist. Diese Erkenntnis aber ist es erst, die aller tieferen philosophischen Betrachtung den Weg ebnet, wenn nicht wieder in den Tag hinein philosophastert werden soll. Wer nicht Raum und Zeit beiseite schieben kann, bevor er sich an das Welt- und Menschenrätsel wagt, wird niemals in das eleusinische Mysterium eindringen, mag er auch sonst ein heller und scharfer Kopf sein. Wäre Nietzsche vom transzendentalen Geiste Kants und Schopenhauers erfüllt gewesen, so wäre er nicht ein bloßer Entwicklungsphilosoph (à la Darwin) geblieben, dem es leid tat, daß die aufsteigende Tierreihe mit dem jetzigen Menschen ihr Ziel und Ende erreicht haben sollte, statt weiter aufzusteigen und Übermenschen zu gebären.

Das „Nunc stans" aller Geschehnisse, alles Werdens und Vergehens lag seinem Denken fern; er sah den Fluß, aber nicht die Quelle alles Fließens. So kam es, daß er trotz der Betonung der egoistischen Natur des Mitleids wieder in die Irre gegangen ist. Denn Gesetzgebung und Sozialpolitik sprengen nicht den eisernen Ring, der unser Denken über alles, was da ist, einschnürt. Die ersten und die letzten Fragen haben mit Kultur und Höherzüchtung nichts gemein.

Wenn auch Nietzsche darin beizupflichten ist, daß die als Richtschnur des Handelns gesetzten Sitten, deren Übung und Hochhaltung Sittlichkeit heißt, auf die Gemeinde, auf Gemeinschaftszwecke zurückzuführen sind, so wird doch damit nicht alles Moralische erschöpft, sondern nur das suum cuique entschleiert. Was darüber hinausgeht, wie Mitleid, Menschenliebe, Selbstaufopferung, wird durch den Staatszweck allein nicht erklärt. Hier setzt Schopenhauer mit Recht ein, indem er die Durchschauung des principium individuationis wirken läßt. Nun sucht zwar auch Nietzsche das Mitleid durch soziale Vorgänge zu begründen, indem das eigene Leid und Elend es sei, welches die Schwachen und Armen zusammenschließe und den Mächtigen und Reichen das Gebot aufnötige, sich ihrer zu erbarmen und den Enterbten zu helfen. Aber — das Phantastische dieser Vorstellung als geschichtlicher Entwicklung beiseite gesetzt — so wird damit weder erklärt, wie es komme, daß auch sozial Gleichstehende gegeneinander Mitleid betätigen, noch wie ein solches Gefühl in denen, die nicht selbst leiden, erwachen könne und anderseits ist nicht abzusehen, wie ein „Sklavenaufstand" in der Moral hätte Erfolg haben sollen, da doch die gleichen Faktoren, die die soziale Schichtung hervorgerufen haben, nach wie vor am Ruder blieben. Nein, die Entstehung des Mitleids läßt sich nicht sozialpolitisch erzwingen, sondern nur erklären durch den tiefen Schopenhauerschen Gedanken der Durchbrechung des principium individuationis, sei es schon beim bloßen Anblick fremden Leids, sei es erst auf dem Wege des δεύτερος πλοῦς zufolge der eigenen Leiderfahrung resp. des Nachklanges und Nachzitterns der Leiden der Vorfahren in den Nachfahren, wie oben näher dargelegt worden ist.

§ 43.

Wir stehen am Ende eines vielverschlungenen Weges, auf welchem manches Gestrüpp ausgerodet und mancher Baum gefällt werden mußte, um freie Bahn zu bekommen und auf die Lichtung hinauszutreten. Blicken wir zurück auf das Wenige, was der Kritik standhielt, so ist es eine nur bescheidene Gabe, wenn nicht die leere Hand, die wir dem moralbedürftigen Leser, der nicht an hohen Worten sich berauschen noch in Phantasmagorien schwelgen will, zu reichen vermögen.

Es ist Schopenhauer zuzustimmen, wenn er Kants kategorischen Imperativ als nicht abgeleitet und dem Dekalog angehörig verwirft. Er ist jedoch gleichwie Kant in dem Postulat einer ethischen Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns und folgeweise einer moralischen Bedeutung der Welt zu bekämpfen. Was seine eigene Lehre im engeren Sinne anlangt, so ist anzuerkennen, daß allerdings das M i t l e i d das Fundament der sogenannten moralischen Handlungen ist, aber dieses Mitleid ist nicht selbstlos, sondern v e r h ü l l t e r E g o i s m u s, weil es auf der Gleichsetzung der eigenen Person mit dem leidenden Dritten beruht, welcher unwillkürliche, spontane Vorgang

des inneren Bewußtseins metaphysisch als Durchbrechung des principium individuationis zu deuten ist. Erleichtert wird diese Durchbrechung durch den *δεύτερος πλοῦς*, welcher nicht bloß mit Schopenhauer als eigenes Leid, sondern auch als das Leid der Vorfahren, dessen Spuren in die psychische Erbmasse eingelassen sind, die zum Mitleid bewegende Disposition des Gemütes schafft. Davon abgesehen erklärt sich die Durchschauung des principium individuationis analog der künstlerischen Konzeption, die gleichfalls über das Individuelle hinausgeht.

Der Gerechtigkeitssinn, soweit er nicht die gleiche Wurzel hat und gegenüber der werktätigen Menschenliebe Mitleid zweiter Ordnung genannt werden kann, ist wohlverstandenes eigenes Interesse, geläuterter Egoismus, also auch von dieser Seite her des „moralischen" Prunks zu entkleiden, da er in der menschlichen Gemeinschaft begründet ist, deren Entstehung und Erhaltung seiner als eines Eck- und Grundpfeilers benötigt. Nichtegoistische Handlungen gehören in das Reich der Fabel. Recht und Satzung sind ein staatenbildendes Produkt der Domestikation des Menschen, also durchaus immanent. Sie sind der immer fester werdende Niederschlag der Anschauungen und des Wollens der großen Mehrzahl, die durch Vererbung von zahllosen Generationen her allmählich hart gewordene Kruste unseres Gefühlslebens. Daher kommt es, daß die traditionellen, jahrmillionenalten Instinkte, welche aus dem Zusammenleben der Menschen erwuchsen und den Komplex der sogenannten Moralität ausmachen, etwas Ewiges und Letztes, den Urgrund alles Seins vorspiegeln. Aber die Moralität verschwindet mit der Koexistenz anderer Lebewesen, in denen wir unser eigenes Wesen wiedererkennen oder mit denen wir in Gemeinschaft leben wollen und müssen. Ein plötzliches Auftauchen und Hereinschneien moralischer Vorstellungen, ein gleichsam moralischer Schöpfungsakt, der erst beim Menschen einsetzte, ist so wenig faßbar wie die Erschaffung des physischen Menschen aus einem Nichts. Rechts- und Moralbegriffe sind immanent, entwicklungsfähig und werden stofflich vererbt wie andere Instinkte und wie die Formbestandteile unseres Körpers.

Wem es eine Herabwürdigung der Heiligkeit des unverbrüchlichen Sittengesetzes bedeutet, wenn dieses aus hohen unerreichbaren Sphären auf den Boden des nackten Interesses des einzelnen und der Gesamtheit der einzelnen herabgezogen wird, dem ist zu erwidern, daß, selbst um den Preis der Tröstung und Stillung des metaphysischen Bedürfnisses eine dürre Wahrheit einzutauschen, dem philosophischen Kopf ein hoher Gewinn ist. Wir müssen uns mit der Überzeugung abfinden, die Vauvenargues (réflexions et maximes) in die Worte kleidet: „Ce qui fait que la plupart des livres de morale sont si insipides, et que leurs auteurs ne sont pas sincères, c'est que, faibles échos les uns des autres, ils n'oseraient produire leurs propres maximes et leurs secrets sentiments. Ainsi, non-seulement dans la morale, mais en quelque sujet que ce puisse être, presque tous les hommes passent leur vie à dire et à écrire ce qu'ils ne pensent point; et ceux qui conservent encore quelque amour de la vérité, excitent contre eux la colère et les préventions du public". Auch Goethe ist hier heranzuziehen, wenn er im Groß-Cophta (III, 5) sich wie folgt ausläßt: „Sehen Sie, wie jeder vom andern soviel als möglich zu nehmen sucht, um ihm so wenig als möglich zurückzugeben. Jeder mag lieber befehlen als dienen, lieber sich tragen lassen als tragen.

Jeder fordert reichlich Achtung und Ehre und gibt sie so spärlich als möglich zurück. Alle Menschen sind Egoisten: nur ein Schüler, nur ein Tor kann sie ändern wollen. Nur wer sich selbst nicht kennt, wird leugnen, daß es in seinem Herzen ebenso bestellt sei."

Das metaphysische Bedürfnis gerät auf Abwege, wenn es von der Forderung einer moralischen Bedeutung des Handelns und der Welt nicht ablassen will, um nicht der intellektuellen Verzweiflung anheimzufallen. Denn daß die Welt, die Weltordnung eine moralische Bedeutung habe, eine moralische Deutung fordere, ist eine vermessene Behauptung, ein sich überhebender Anthropomorphismus. Das Schuldbewußtsein erwächst auf dem Boden der menschlichen Gemeinschaft und erklärt sich restlos aus dem Bruch der zu ihrer Erhaltung gewillkürten Gesetze. Es bedarf hierzu nicht des blassen Schemens einer Aseität des individuellen Willens, die eine widerspruchsvolle, blutleere Konstruktion ist. Das tiefe Dunkel der Welt wird auch durch Schopenhauer nur wenig erhellt: ihr Rätsel kann wohl, wie durch ihn meisterhaft geschehen, vereinfacht, aber nie gelöst werden. Sein Lösungsversuch ist eine hinfällige *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, vor welcher er gewarnt hat, ohne selbst ihr aus dem Wege zu gehen. Die Gefahr einer Vermischung des gänzlich leeren, weil unserer Erkenntnis verschlossenen Gebietes des Dinges an sich mit der Erscheinungswelt droht dem Metaphysiker auf Schritt und Tritt. Er muß sich immer bewußt bleiben, daß er, selbst Erscheinung, nur von Erscheinungsdingen spricht und daher dem Ding an sich nie dogmatisch, nur ahnungsweise, nur mystisch näher kommen kann.

Schlußwort.

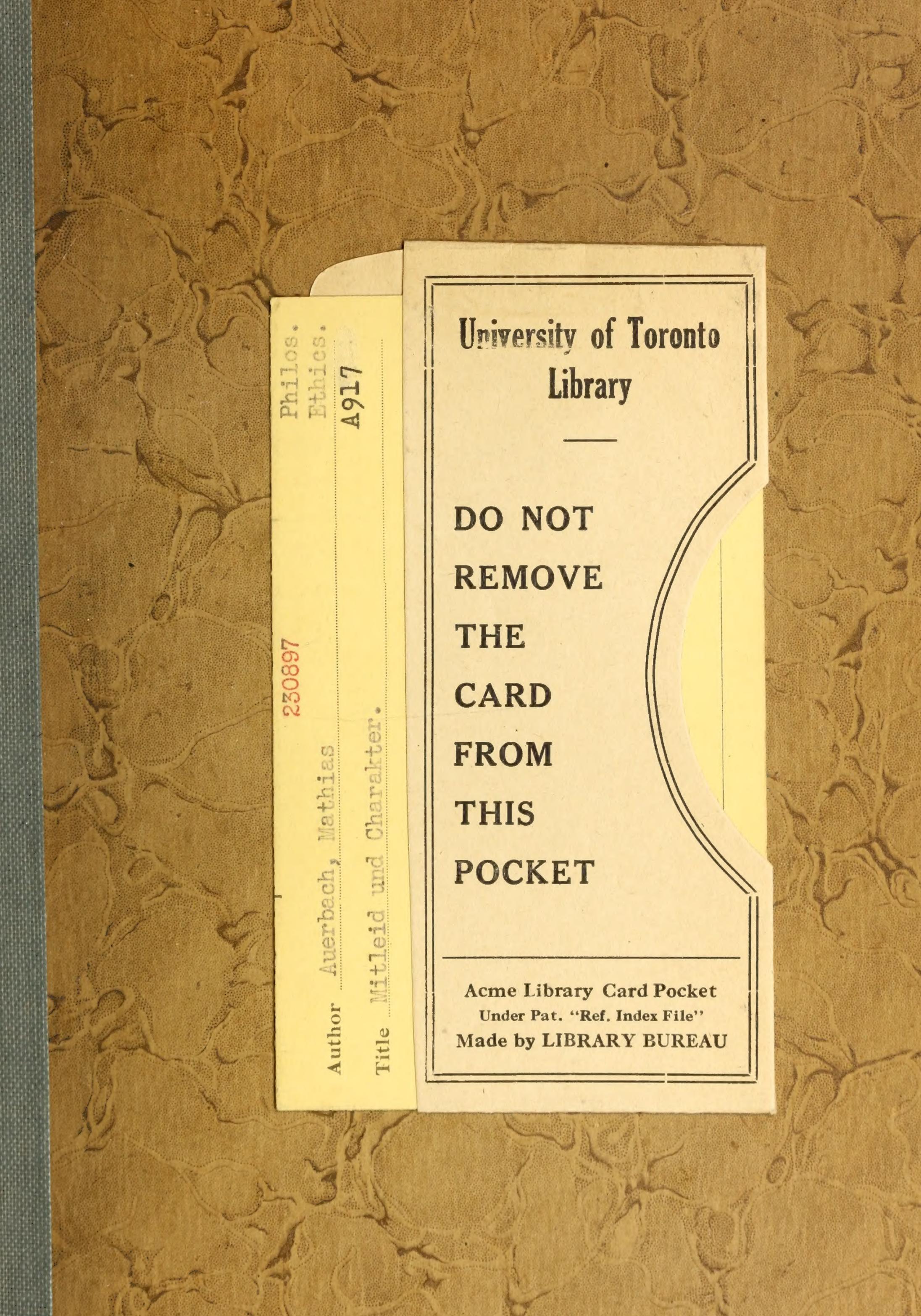
So sehen wir denn auch das stolze Gebäude der sich transzendent gebärdenden Moral, sei es des moralischen Sittengesetzes in uns nach Kant, sei es des Mitleids und der Weltflucht nach Schopenhauer, zusammenstürzen, wie schon der für uneinnehmbar gehaltene Turm der Willensfreiheit, nachdem er bereits durch frühere unterminiert worden, durch Kant und Schopenhauer in die Luft gesprengt worden ist, und es gilt hier das Schillersche Wort: „. . . wenn der Purpur fällt, muß auch der Herzog nach!" (Fiesco V, 16.)

Denn die Willensfreiheit ist gleichsam das pompöse Kleid für die moralische Verantwortung: muß der Purpur der Willensfreiheit fallen, dann muß auch die fürstliche Moral vom Throne heruntersteigen: ihre Realität ist vernichtet. Es bleibt nichts zurück als der angestammte Egoismus, diese unverlierbare Mitgift der Natur, nackt oder verhüllt, der unaufhaltsame, allen „moralischen" Potenzen zum Trotz sich erhaltende, unersättliche und unbesiegbare Drang zum Dasein und Wohlsein, wie er allen Organismen eigen ist, ja auch in der anorganischen Natur sich äußert, wenn hier das stärkere, aktivere Element siegt und obenauf kommt, die schwächeren in den Abgrund stürzend oder in sich hineinsaugend. „Entre rois, entre peuples, entre particuliers, sagt Vauvenargues a. a. O., le plus fort se donne des droits sur le plus faible, et la même règle est suivie par les animaux et les êtres inanimés: de sorte que tout s'exécute dans l'univers par la violence; et cet ordre, que nous blâmons avec quelque apparence de justice, est la loi la plus générale, la plus immuable et la plus importante de la nature." Die „moralische" Gesinnung und Betätigung wurzelt allein im Intellekt, der die Moral erst schafft

und nach seinen Zwecken modelt, indem er die jeweils besten Lebens- und Wohlfahrtsbedingungen aufsucht.

All dessen ungeachtet bleibt Schopenhauer ein unvergänglicher Geistesheros, dessen unsterbliche Verdienste anderweit unerschütterlich begründet sind, dessen ungeheure Gedankenarbeit immer weitere Kreise in ihren Bann zieht und ein nie versiegender Quell ist, der alles Denken, nicht zum mindesten die naturwissenschaftliche Forschung, aufs nachhaltigste befruchtet. Vermögen wir auch nicht die vermeintliche Krone seines Systems — Ethik und Heilslehre — anzuerkennen, so beugen wir uns doch vor der Größe und Geschlossenheit seiner Weltanschauung und sind aufs tiefste ergriffen beim Anblick des von ihm gezeichneten und mit den leuchtendsten Farben des Künstlers ausgeführten Weltbildes, dem an Kraft und Wahrheit nur Weniges aus der gesamten philosophischen Literatur sich an die Seite stellen läßt.




University of Toronto
Library
DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET
Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU
Philos.
Ethics.
A917
230897
Author Auerbach, Mathias
Title Mitleid und Charakter.

